أحمد بن حنبل وتشكُّل المذهب الحنبلي

الورع في موقع السلطة



نيمرود هورويتز

ترجمة

غسان علم الدين

راجع النص على المصادر وقدّم له

رضوان السيد



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

أحمد بن حنبل
وتشكُّل المذهب الحنبلي

الورع في موقع السلطة

أحمد بن حنبل وتشكُّل المذهب الحنبلي

الورع في موقع السلطة

نيمرود هورويتز

ترجمة
غسان علم الدين

راجع النص على المصادر وقدّم له
رضوان السيد



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

هورويتز، نيمرود

أحمد بن حنبل وتشكُّل المذهب الحنبلي: الورع في موقع السلطة/ نيمرود هورويتز؛ ترجمة غسام علم الدين؛ راجع النص على المصادر وقدم له رضوان السيد.

٢٧٨ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٦٥ ـ ٢٧٨.

ISBN 978-9953-533-55-1

١. ابن حنبل؛ أحمد بن محمد. ٢. الحنبلية. ٣. القانون الإسلامي. أ. علم الدين، غسان (مترجم). ب. السيد، رضوان (مراجع). ج. العنوان.

297.14

العنوان الأصلي بالإنكليزية

The Formation of Hanbalism

Piety into Power

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــات

القسم الأول
الحيـاة الخاصـة

القسم الثاني
تَشَكُّل المذهب الحنبلي

القسم الثالث
المحنة

تنويـــه

ظهرت لديَّ فكرة هذا الكتاب بإشراف ودعم من مايكل كوك (Michael Cook)، الذي أدين له بعظيم الشكر والتقدير لتعريفه إيّاي بتاريخ إسلام القرون الوسطى. إنّ توجيهاته لي إبّان فترة إعدادي للتخرُّج، وتدقيقه في المسودات الأولية، جعلتْني أعيد النظر في الكثير من الأفكار والآراء، التي جنّبتني الوقوع في المطبّات، وساهمت في رفع مستوى إصراري على هذه الدراسة.

كما إنّ مناقشاتي التي استمرّت لسنوات مع نوريت تسفرير (Nurit Tsafrir) قد ساهمت في إثراء الأفكار المتعدّدة، التي يتجلّى منها الكثير في هذه الدراسة. فلا يسعني إلّا أن أتقدّم منها بالشكر على الوقت الذي بذلته في قراءة المسودات الأولى والتصحيحات التي قامت بها.

وكذلك أشكر زوجتي وبناتي: دينا ويارا وهاجر، اللائي ساعدْنَني بأشكال متعدّدة، ولتمكيني على وجه الخصوص من توفير المناخ الملائم لإنجاز هذه الدراسة على النحو الذي تستوجبه.

في التمهيد

أحمد بن حنبل:
العالِم والمحنة والدولة والمدرسة الفقهية

منذ كتاب باتون في تسعينيات القرن التاسع عشر، ظلَّ أحمد بن حنبل، وعلى فتراتٍ متقاربة، موضع دراسةٍ وتأمُّلٍ من جانب الدارسين، مستشرقين وعرباً ومسلمين. والجوانب التي جرى التركيز عليها من شخصيته وسيرته وعمله متعددة، تأثرت بعوامل ومناهج وظروف ليست لها أحياناً علاقاتٌ وثيقةٌ بشخصيته التاريخية والعلمية المعروفة. فقد جرى الاهتمام به أولاً باعتباره قائد حركةٍ دينيةٍ متشدِّدة، نهضت في وجه السلطة السياسية، لكنْ ليس لأسبابٍ أو أهدافٍ سياسية، بل لمنْع السلطة السياسية من التدخُّل في الشأن الديني، شأن كالفن أو زفنغلي لدى البروتستانت! وبعد قيام المملكة العربية السعودية، وصعود السلفية، جرى الاهتمام به باعتباره رائداً للسلفية التي دعمت قيام حركاتٍ طُهرانية في العالم الإسلامي الحديث، وشكلت أحد طرفيْ ثُنائية الشيخ/الأمير التي قامت عليها الدولة السعودية في عهودها الثلاثة. وعندما ازدهرت الأُصوليات الإسلامية، توجَّه النظر أكثر إلى ابن تيمية، بيد أنّ ابن حنبل ظلَّ يُذكَرُ باعتباره الأصل في هذا الاتجاه.

وشكّل كتاب الشيخ محمد أبو زهرة في ستينيات القرن الماضي التفاتاً للإمام أحمد باعتباره مؤسِّساً لمدرسةٍ فقهية. ومع انتشار أُطروحة ميشيل فوكو حول علائق المعرفة بالسلطة، أقبل عربٌ وأجانب على قراءة **المحنة** لاستنطاقها بشأن علاقة العلماء بالسلطة في عصور الإسلام الأُولى. بيد أنّ العقود الأخيرة شهدت اهتماماً بابن حنبل من ناحيتين: دوره في تأسيس أهل

السنة والجماعة الذين صاروا الأكثرية الإسلامية، ودوره في تشكيل وتحديد علائق الدين بالدولة في التجربة الإسلامية الوسيطة.

ونحن نعرفُ أنّ مصطلح «أهل الحديث» ظهر قبل مولده (١٦٤هـ)، وكذلك الأمر مع مصطلح «أهل السنة والجماعة». كما نعرف أنه كان أبعد ما يكون عن التمرد على السلطة السياسية، وأنه لو لم تتحرش به تلك السلطة شخصياً ـ لأسباب لا تزال غير واضحة ـ لما اضطُرّ لتلك المقاومة السلبية والسلمية التي اعتصم بها على مدى حوالى الخمسة عشر عاماً. لكننا نعرفُ من جهةٍ أُخرى، أنه لولا المحنةُ التي نشرت تأثيره في الآفاق، لما تطور أهل الحديث وأهل السنة إلى جماعةٍ شاسعة الآفاق ومفتوحة على الاستيعاب، كما أنه لولا ضغوط المحنة التي خلخلت صفوفَ أهل الحديث، لما انصرف أحمد وتلامذته بوعْيٍ إلى إنشاء مذهبٍ أو مدرسةٍ فقهية مستقلة. على أنّ الأمر في الحركات الدينيّة والاجتماعية والثقافية، لا يُقاسُ وحسْب بما فكّر فيه وَوَعاهُ القائمون عليها أو الروّاد، حتى الذين تتوافرُ لهم الكاريزما والقُدُرات غير العادية، بل إنّ الظروف المحيطة، والتطورات، وأهل الجيلين الثاني والثالث، واحتياجات الجمهور، كل ذلك يلعبُ دوراً أو أدواراً بالغة الأهمية. وما آلت إليه الحنبلية والسلفية وأهل السنة، بعد أحمد، خير دليلٍ على ذلك. فشخصية أحمد بن حنبل ومحنتُه حوَّلت أهل الحديث وأهل السنّة مؤقتاً إلى مجموعةٍ واحدة، ثم امتزج أهل الحديث والحنابلة في مجموعةٍ عقديةٍ واحدة. وصار أهل السنة جماعةً اجتماعيةً وثقافيةً وعقديةً واسعة، لكنّ العقيدة الحنبلية/ الحديثية لم تَسُدْ بينهم رغم ولائهم الرمزي لنموذج أحمد. وصارت الحنبليةُ مدرسةً فقهيةً متمايزة عن الشافعية، لكنها ما بلغت مبلغها في الانتشار والسواد. كما ظلّت الحنبليةُ عبر التاريخ بيئةً لنهضاتٍ عَقَدية ودعوية، آخرها الوهّابية، ثم السلفية الحديثة، واللتين إن أمكن نسبةُ توجُّههما العقَدي في جوهره إلى الإمام أحمد، فإنّ العلائق والمآلات لا تتّصل بشخصيته ولا بتجربته، لاختلاف الظروف والأشخاص والشروط التاريخية.

I

ولكي لا نبقى في حيِّز التنظير والتأويل، نتّجه إلى كتاب هورويتز وتوجُّهه في نطاق الاهتمامات والتيارات التي تحدثنا عنها سابقاً. ومن العنوان يتّضح أنّ للمؤلِّف اهتمامين: شخصية ابن حنبل التاريخية الحقيقية، وتأسيسه

للتوجُّه العَقدي والفقهي، والفقهي على الخصوص. وقد أَوضح المؤلّف أننا محظوظون بتعدُّد السِيَر الشخصية والفكرية والقُدْسية للرجل، والتي كتبها أقاربُهُ في الأكثر، وهي تخوض في أدقّ تفاصيل حياته وعلمه ورؤية الشيوخ والزملاء والطلاب والمسؤولين والناس له.

استناداً إلى تلك السِيَر التي نسجت أيضاً أُسطورة ابن حنبل، أعاد المؤلّف في قراءةٍ نقديةٍ ودودة كتابة سيرةٍ عذبةٍ وإنسانيةٍ لأُصوله الأُسَرية، وعلائقها بالمحيط الاجتماعي والسلطوي، ومجيئها إلى بغداد، وكيف تلقّى ابن حنبل العلم (رواية الحديث) في مُراهقته، ورحلاته، وأوائل شيوخه، وزملائه، وكيف بدأ ظهوره بينهم، ثم كيف صار إلى «مُزاملة» شيوخه منذ مطلع القرن الثالث الهجري. ورغم هذه التفصيلات كُلِّها، فإنّ المؤلّف لا يستطيع تفسيرَ إقبال أحمد بن حنبل في العقد الأول من القرن الثالث على الفتوى، وتدريس الفقه إلى جانب الحديث، في حين ظلَّ أكثر شيوخه وزملائه في نطاق رواية الحديث ونقد الرجال. ونحن نعرفُ من شذرات السِيَر ورسائل القرنين الثاني والثالث، ومن كلام الجاحظ (ـ ٢٥٥ هـ) عدوّ «أهل الحديث»، أنه كانت لهؤلاء «عقيدة» أو عقائد يتداولونها فيما بينهم، وهي تخالف الأجواء الكلامية والفِرَقية السائدة. لكنّ المؤلف ما وضع يده أو يدنا على أسس تكوين ابن حنبل العقدي (الشيوخ + النصوص)، وإنْ بذل جهداً ظاهراً في قراءة تحولات شخصية الفتى ابن حنبل من شابٍ منفتحٍ على الأحناف والمرجئة إلى ملتزمٍ متشدّد بعقائد المحدِّثين غير الكلامية.

بيد أنّ هذا التحول العقديَّ البطيء ليس هو ما يُميِّزُ ابنَ حنبل عن زملائه، بل الذي يميزه ذلك الزهدُ المتأصِّلُ في تفكيره وسلوكه، وهو زُهدٌ «معتدلٌ» كما يقول هورويتز، لأنه لا يبلُغُ مبلغ متفقِّرة الصوفية المحرِّمين للمكاسب، وإنما يتقصد من ورائه: الوقوف عند حدود الكفاية، والاجتناب القاطع لعطايا السلطان، وهدايا الأقارب والزملاء. ولا يجزم هورويتز بـ «تاريخ» التمييز الذي نشأ لديه بين الديني والسياسي ـ والذي لم يتابعه فيه كثيرٌ من زملائه ـ، ولكنه في الأرجح سابقٌ على «المحنة» التي بدأت عام ٢١٨ هـ. وترجع صعوبةُ التحديد إلى أننا لا نعرفُ موقفه في الفتنة التي نشأت بين الأمين والمأمون، والتي تركت بغداد بدون سلطة بين مقتل الأمين عام ١٩٨

و۲۰۳ هـ، تاريخ وصول المأمون إلى بغداد من خراسان. ففي تلك السنوات قامت زعاماتٌ شعبيةٌ/دينيةٌ مثل ابن سلامة المطوّعي، وخالد الدريوش، وأحمد بن نصر الخُزاعي (زميل الإمام أحمد)، وتصدّت للفوضى باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحفظت أمن الأحياء الداخلية للمدينة. والمعروف أنّ المطوّعي انتهى نهايةً «غامضة» بعد عودة المأمون، بينما ظلَّ الخُزاعي متذمراً وحاول الثورة فيما بعد، فقُبض عليه وقُتل.

II

بدأت «المحنة» كما هو معروف عام ۲۱۸ هـ عندما كتب الخليفة المأمون وهو ماضٍ إلى الجبهة مع البيزنطيين إلى عامله على بغداد إسحاق بن إبراهيم، يطلبُ منه أن يستدعي شخصيات دينية من القُضاة والفقهاء والمحدِّثين ويسألهم عن عقيدتهم في القرآن. وطلب إليه في رسالةٍ ثانيةٍ التشدُّد مع البعض والتهديد بالقتل أو بالسجن، كما طلب إليه أن يرسِلَ لحضرته آخرين منهم أحمد بن حنبل. وتعرض هنا أربعة أسئلة: لماذا أثار المأمون هذا الموضوع أصلاً؟ وما علاقة المعتزلة حقيقةً بذلك؟ وما هي طبيعة الذين أراد استنطاقهم عن عقيدتهم؟ ولماذا ميَّزَ في «المعاملة» بين هؤلاء من جهة، وأحمد بن حنبل ومحمد بن نوح من جهة ثانية، فطلب إرغام الآخرين تحت طائلة العقوبة أو التهديد بها على القول بخلق القرآن، بينما أراد مناقشة ابن حنبل وابن نوح بنفسه؟ أما السؤال الأول فقد تعددت الإجابات عليه بعدد الباحثين، وكان الأساتذة فهمي جدعان وجوزف فان أس(*) وجون نواس بين آخرِ مَنْ حاول تقديم إجابةٍ مقنعة. وقد أثبت مادلونغ في مقالةٍ قديمةٍ له أنّ مسألة خلق القرآن كانت مطروحةً منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، لكنْ ما كانت لها أَولوية قبل تبلْور مسألة الذات والصفات. وقد حاول الأحناف حلَّها من قبل بالقول إنّ كلَّ ما عدا الله مخلوق. وقد قيل إنّ المأمون كان يشعر بتجمُّع «عاصفة» ضدَّه بين أهل الحديث، ولدى أبناء الأُسرة العباسيّة، ونُخَب الجند و«الدولة» التي قدمت

(*) كتب فان أس عن المحنة وشخوصها ثلاث مرات بين الستينيات والتسعينيات من القرن الماضي. مرة في بحث له عن «ابن كلّاب والمحنة،» ومرة في بحث عن «ضرار بن عمرو الغطفاني». وفي التسعينيات كتب زهاء المائتي صفحة عن أحمد والمحنة والمحيط في كتابه الكبير: **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة.**

مع الظهور العباسي من خراسان إلى العراق، ومنهم والد أحمد الذي كان من «الجند». لكنّ المعروف أنّ المشكلات بين المأمون والأُسْرة سُوِّيت بعد مجيئه إلى بغداد (٢٠٣/ ٢٠٤ هـ) والتصالُح مع عمّه إبراهيم بن المهدي الذي كان ثائراً عليه مُدَّعياً للخلافة، بعد أن عيَّن المأمون لولاية عهده من مرو بخراسان علياً الرضا ابن موسى الكاظم وزوَّجَهُ ابنتَه. وقد تُوُفّي عليٌّ أو اغتيل عام ٢٠٣ هـ، وظلّت عواطف المأمون الشيعية ظاهرةً بحيث حاول فرض التبرؤ من معاوية بن أبي سفيان على المنابر عام ٢١٢ هـ، ثم رجع عن ذلك تحت ضغط قاضي قُضاته يحيى بن أكثم. والمسألة هنا أنه على فرض استمرار التوتُّر مع الأُسرة ومع أبناء جند خراسان (حركة ابن عائشة عام ٢١٠ هـ مَثَلاً)، فإنه لا علاقةَ مباشرة أو غير مباشرة لذلك بمسألة خَلْق القرآن، التي اصطنعت جبهة «ثانية» أو «ثالثة» ضدّ الخليفة بدون داعٍ. وقد كانت البحوث الأقدم، بما في ذلك سِيَر أحمد بن حنبل ـ ودفاعاً عنِ الخلافة والخليفة ـ تُصوِّرُ الأمر كأنما انجرّ المأمون والمعتصم والواثق إلى المسألة بإغراءاتٍ من المعتزلة الذين كانوا يسيطرون على الأجواء الثقافية والدينية مع الشيعة (الزيدية) أيام هؤلاء الثلاثة.

بيد أنّ هناك ما يدل على أنّ المعتزلة أنفُسهُم فوجئوا بالأمر أيضاً ولعدة جهات: إذ ما كانوا جميعاً يقولون بخلْق القرآن، وكانت مشكلاتهم مع «أهل الحديث»: قضية التأويل، وقضية القَدَر، وقضية الصورة التاريخية لزمن النبوة والراشدين. وهناك ما يدلُّ أنّ المأمون ما كان يوافقُهم في نفْي القَدَر، وكان يعتبر ذلك ضدَّ مصالح السلطان والدولة. وما تولَّى المعتزلةُ أو كبارُهم ملاحقة أهل الحديث، وإنما تولّاها والي بغداد، ثم القضاة والموظفون وجُلُّهُم من الأحناف والمرجئة، وبعضُهم ضدَّ المعتزلة.

أمّا «أهلُ الحديث» فكانوا جماعةً دينيةً ظهرت في الكوفة في أواسط القرن الثاني الهجري، واهتمّت بآداب رواية الحديث وتحمُّل العلم والرحلة في طلبه. وهناك ما يدلُّ على أنّ تسميتهم أو تسمية بعضهم بأهل السنة أو أهل السنة والجماعة، برزت عندما صارت لهم «عقائد» متمايزة تتعلق بالراشدين ثم بشرعية السلطة، وبمُعاداة كلّ دواعي الفتنة والاضطراب منذ الثورة على عثمان. وقد رتّبوا على ذلك ولاءً مطلقاً للسلطة القائمة، وعداءً للفِرَق الكلامية والسياسية الموجودة باعتبارها تقول بالسيف في الأُمّة، وتتسبّب

بانحرافات عقدية. وربَّما امتدّ تأثيرهم إلى الشام والحجاز. وقد اتجهوا من ضمن الطهورية والاستقامة العقدية إلى التمايُز حتّى عن «فقه الرأي» الذي كان قوياً في الكوفة والعراق كما هو معروف. وهكذا فقد كانت لهم خارج تخصُّصهم مشكلتان: مشكلة مع «الكلام» الذي انتشرت ثقافته في سائر الأَوساط، ومشكلة مع التوجهات الدينية/السياسية (الشيعة والخوارج). وذلك لأنّ «الكلام» يُحدثُ تفرقةً في الدين (السنة) ولأنّ المعارضة الدينية/السياسية، تُحدثُ تفرقةً في صفوف الأمة (الجماعة).

فالذي أذهبُ إليه، وإن لم يكن هورويتز يميلُ إليه بوضوح أنّ مشكلة المأمون أيضاً كانت هي استقامة العقيدة. وما خشِيَ من هؤلاء ـ الذين لم يكونوا جميعاً من أهل الحديث ـ الثورةَ على الدولة إن سنحت الظروف، بل خشِيَ من صعود سلطتهم في الدين، وقد كان أمير المؤمنين لا يزال يعتبر نفسَه حتّى ذلك الحين كما يظهر من «رسالة الخميس» التي أصدرها: مسؤولاً عن حراسة الدين والدعوة أيضاً، وعن صَون استقامة عقائد الناس. وقد اختار مسألة خَلْق القرآن، للتأكيد على تنزيه الله عزَّ وجلَّ ـ وهو ما يوافقُهُ عليه الأحناف والمعتزلة والمرجئة والزيدية (بخلاف جعفر الصادق الذي كان يقول: القرآن كلام الله ليس بخالقٍ ولا مخلوق)، وإن لم يتبنوا كلَّ ذلك بالتفصيل. وكان أهل «الحديث والسنة» قد رفعوا من شأنهما حتّى ضاهَيا القرآن. فإذا كان «لفظ القرآن» مخلوقاً أو غير مقدَّس، فمن باب أَولى أن تكون مرجعية السنة والحديث في الدين والفقه موضعَ أخْذٍ وردّ (قارن بالخلاف حول «خبر الواحد» في جدالات المتكلمين وفقهاء الرأي ورسالة الشافعي وجزئه الآخر في اختلاف أهل العلم).

ولذلك فقد قال المأمون في رسالته إلى واليه على بغداد بشأن أهل الحديث والسنة، إنّ هؤلاء يقولون إنهم أهل السنة وهم أهل البدعة، وإنهم أهل الجماعة وهم أهلُ الفُرقة. أمّا التفرقةُ في المُعاملة بين أحمد (ومحمد بن نوح) من جهة، وكلّ الآخَرين، فلأنّ كلَّ الآخرين كانوا إمّا قُضاةً أو موظَّفين أو يتقاضون أُعطيات، أو يحضرون في مجالس نُخَب الدولة، وبذلك فإنّ من حقّ الدولة عليهم في نظر المأمون وواليه على بغداد أن يطيعوها عَقَدياً أيضاً. أمّا أحمد وقلّةٌ من زملائه فما كانت لهم علاقةٌ ماليةٌ بالدولة ـ وقد حرص أحمد كما هو معروف أن يبقى الأمر كذلك حتّى بعد انفضاض المحنة، لكنه

فشل في ذلك لأن كثيراً من زملائه الكبار قالوا ـ تحت التهديد ـ بخلْق القرآن واستمروا في أُعطياتهم ووظائفهم، ولأنَّ أولاده وأقاربه اعتذروا إليه بأنهم محتاجون للعمل مع الدولة أو قبول أُعطياتها بسبب الفقر والحاجة.

وقد تمت «المحنة» على مراحل أيام ثلاثة خلفاء. فقد توفّي المأمون بطرسوس، وخلفه أخوه المعتصم فعاد لاستجواب أحمد في مجلسه حيناً، وفي مجالس ابن أبي دؤاد والقضاة أحياناً أُخرى. وفي أيامه امتدت «المحنة» إلى الأمصار مثل الحجاز والشام ومصر والمغرب، كما نعرف من كتاب «المِحَن» لأبي العرب التميمي. وفعل الواثقُ ابن المعتصم الشيءَ نفسه، وذلك رغم اختلاف الثقافة والظروف. فقد كان المعتصم «أُميّاً» كما ذكر عن نفسه في محاورة، بينما كان الواثق ابنُهُ متضلّعاً في الدين، وله شيوخٌ من المعتزلة والأحناف. وما اختلف الأمر لأنّ الفكرة كانت واحدة: مسؤولية الدولة عن فرض «الدين الصحيح»! أمّا أحمد وزملاؤه فقد اعتصموا بالقول إنهم لا يقولون بالكلام في الدين، أي أنهم لا يقولون بإقامة «لاهوتٍ عقلي» كان هو ديدَن كلّ المتكلمين بمن في ذلك بعض زملاء أحمد، ممن كانوا ضدّ المحنة والاضطهاد، مثل إسماعيل بن عُليّة وأبي عُبيد القاسم بن سلّام والحارث بن أسد المحاسبي والقطّان وابن كُلّاب. فقد كان هؤلاء جميعاً يريدون الدخول في نقاشٍ مع المعتزلة والقدرية والجهمية للردّ عليهم وإفحامهم، بيد أنّ أحمد وقلّة من زملائه كانوا ضدّ ذلك، لأنهم ضدّ الكلام أصلاً. وما كان أحمد نفسُه يريد القول إلّا أنّ «القرآن كلام الله لا أزيدُ عليه». هذا هو الشِقُّ الأول والظاهر من كلّ مُجريات الجدالات أيام المعتصم والواثق، وقد ضُرب خلالها أحمد وأُوقف. والروايات ـ حتى لدى كُتّاب السيرة ـ مختلفة في التفاصيل. وهناك روايةٌ مُضادّةٌ أوردها الجاحظ حول عبثية استدلالات أحمد وعجزه واستسلامه!

أما الأمر الآخَرُ الذي كان أحمد مُصِرّاً عليه، وإن لم يصرِّحْ به تصريحهُ بتحريم الكلام في الدين، فهو معارضتُه لتدخُّل السلطة السياسية في تحديد «العقيدة». فعندما كان الخليفة يسألُهُ يكتفي بالإجابة إنّ العقيدة نصوصٌ وأحاديث وآثار، وليست كلاماً جدالياً، وهل كان أحدٌ من آبائك أو من العلماء يا أمير المؤمنين يقول بهذه المقالة؟ فالولاء لبني العبّاس (وللدولة القائمة) لا شكَّ فيه ولا غُبارَ عليه، لأنه طاعةٌ وجماعةٌ وخروجٌ من الفتنة

والاضطراب، بالإضافة إلى أنّ والده كان من «جند الدولة»، وليس معروفاً عن أسرته من عرب خراسان غير الولاء للدولة الميمونة. لكنه لا يرى أن تحديد العقيدة الصحيحة هو من شأن المتكلمين أو السلطة.

أمّا المسائلُ الدينية العقَدِيةُ فمستندُها النصُّ الدينيُّ الذي يتداولُهُ العلماء، ويعلِّمونه الناس. ولا جدالَ ولا استدلالَ إلّا في الأمور الفقهية، التي اختلف الإمام أحمد (إلى جانب شيخه الشافعي) مع الأحناف في الكثير منها، دون أن يشكّل ذلك افتراقاً في الدين. فأحمد بن حنبل، والحنابلةُ عبر التاريخ، ما كانوا يملكون مشروعاً سياسياً، وأحسب أنّ الأمر نفسَه كان سائداً لدى أكثر المتكلمين والفقهاء في زمن أحمد. وإنما اتجهت فئاتٌ منهم - وبوعي - لإيجاد مجال ديني خاصّ أو مستقلّ، وإن لم يكن منفصلاً عن المجال السياسي بإطلاق. وربما زادت المحنة، وزاد انحيازُ إدارة الدولة للمتكلمين والفقهاء الأحناف من حرص أهل الحديث والسنة على تلك الاستقلالية. وكان من ضمن ذلك الحرص الانصرافُ إلى إقامة مذهبٍ فقهيٍّ مستقلٍّ، بينما كان الأمر قبل المحنة أنّ اتجاه الشافعيّ (- ٢٠٤هـ) كان هو المعتمد من خلال **الرسالة** لدى أهل الحديث.

III

يُنسَبُ للمأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ) القول: الإرجاءُ دينُ الملوك. والظاهرُ من هذا التبنّي للشعار أنّ الدولةَ لا ينبغي أن تنحاز لتوجُّهٍ دينيٍّ دون آخَر. إنما يبدو أنّ المأمونَ «المثقَّف» الذي كان مجلسُهُ يجمعُ شتّى صنوف المتكلمين وأهل المقالات والأديان، هو غير المأمون «الحاكم». وقد كانت للمحنة نتيجتان بارزتان: **انصراف** الدولة بالفعل أيام المتوكِّل (٢٣٢ - ٢٤٨ هـ) أخ الواثق وخليفته عن المحنة وإجراءاتها، والنهْي عن الكلام و«الجدال في الدين»، **والظهور** الفائق لأحمد بن حنبل واتجاهه، وبالتالي ظهور أهل السنة والجماعة بالتدريج على الفِرَق الأُخرى. وقد شاع بين الدارسين حديثاً أنّ اتجاه المتوكّل الحديثي أو السَلَفي هو الذي قضى على النهوض العقلاني المعتزلي، ونصر الجمودَ والتبعية غير العقلانية! ولا دليل على ذلك بالطبع، وإن ذكر المؤرّخون مصيره إلى هدم قبر الإمام الحسين وعودته لاضطهاد الشيعة.

بيد أن الموقف من آل عليٍّ وشيعتهم له علاقةٌ بسياسات الدولة العباسية

منذ أيام المنصور، ولا علاقةَ له بالعقلانية ولا بالمعتزلة والفلاسفة. وإنما مال المتوكّل إلى إنهاء التذمّر الذي أحدثه انحيازُ الخلافة إلى توجُّهٍ دينيٍّ معيَّنٍ داخل الإسلام. وكان لا بدّ من الانتظار حوالى القرنين حتى يصدر القادر بالله العقيدة القادرية (٤٠٦ ـ ٤١٢ هـ)، والتي تعلنُ الانحياز إلى السَلَفية وأهل الحديث والسنة. وحتى ذلك الإعلان ما كانت له آثارٌ على مثقّفي البلاط وكُتّاب الدولة وفقهائها وقُضاتها وكانت غالبيتُهُم ما تزالُ حنفيةً وشيعيةً ومعتزلية. ولماذا نذهبُ بعيداً؟ فأحمد بن حنبل نفسه ظلَّ موضع اتّهامٍ من جانب «شرطة» العاصمة، التي هاجمت منزله بعد شهورٍ على إنهاء «المحنة»، بتهمة إيوائه ثائراً شيعياً! والمعروف أنه ذهب مُكْرَهاً لمقابلة الخليفة تحت ضغط أُمِّ المتوكّل ـ التي أرادت التبرك برؤية الشيخ الزاهد ـ وبعض أنصار أحمد في البلاط. لكنه عاد إلى بغداد من دون حصول المقابلة وبرغبةٍ مشتركةٍ من الطَرَفين: الخليفة وأحمد نفسه. وما أمكن له العودةُ إلى إقامة دروسٍ علنية بعد انتهاء الملاحقة عام ٢٣٤ هـ وحتى وفاته عام ٢٤١ هـ، وبرغبةٍ مشتركةٍ أيضاً من جانبه هو، وجانب البلاط الخليفي، إذ نادراً ما تتلاقى رغبة رجال الأمن، مع «الإعلان السياسي» للسلطات كما هو معروف! إنها حركةٌ فكريةٌ وتاريخيةٌ زاخرةٌ كانت لها آثارٌ واسعةٌ، وأدَّت إلى تحولاتٍ كبرى دينية وفكرية، ولا علاقة مباشرة لها بالمتوكّل وسياساته، وربَّما ما كانت لها علاقةٌ مباشرة أيضاً بأحمد بن حنبل نفسه!

خرج ابن حنبل «من المحنة» زعيماً للجمهور، ولفئات المحدِّثين والفقهاء. لكنه خرجَ كئيباً ومحبَطاً، ليس من تصرفات السلطة أو الخصوم العقائديين، بل من استسلام بعض الزملاء، وميل البعضِ الآخَر إلى «الحلول الوسط». وزاد من إحساسه بالعزلة أنّ أولاده وأقاربه قبلوا أُعطيات الدولة ومناصبها. وهناك ما يدلّ على أنه مال في سنواته الأخيرة إلى إنشاء مذهبٍ فقهيٍّ مستقلّ لأهل السلف والحديث، إضافةً إلى التوجُّه العقدي الذي ظهر في صورة بياناتٍ رواها عنه أصحابه وتلامذتُه. والمعروفُ أنّ «الآثار» الحديثية والفقهية والعقدية التي وصلت إلينا منسوبةً إليه، ظلّت مسوَّداتٍ أو أنها جُمعت من جانب أَولاده وتلامذته بعد وفاته، بما في ذلك السِيَر العديدة التي كُتبت عن «المحنة» وعن السيرة الشخصية. وأهمُّ تلك المسوَّدات أو المجموعات كتاب «المُسْنَد» وكُتُب: «المسائل».

* * *

شهد العقدان الأخيران من السنين، ظهور أُطروحات متعددة عن أحمد بن حنبل تُعنى بالسيرة الشخصية، وبالمحنة، وبالمذهب الفقهي، وبالتأثير التاريخي. وهذا الكتاب لنمرود هورويتز (الصادر عام ٢٠٠١) هو في الأصل أُطروحة كتبها في التسعينات بإشراف مايكل كوك بجامعة برنستون. وهو يركّز على ثلاث مسائل: السيرة الشخصية للإمام أحمد وطابعها الزُهدي والنموذجي، والمحنة ودلالاتها الزمانية والتاريخية، والتفكير الفقهي والمذهب الفقهي لأحمد والحنابلة. وقد صدرت بعده دراساتٌ عدّةٌ طوَّرت هذا التوجُّه أو ذاك. لكنّ محاولة هورويتز تظلُّ متميزةً بينها. ولذلك عملنا على ترجمتها، وقمنا بمراجعتها ونشرها على النحو المعروض. وبالله التوفيق.

رضوان السيد
أستاذ الدراسات الإسلامية ـ الجامعة اللبنانية
بيروت في ١٥/ ٩/ ٢٠١٠

مقدّمـــة

«إنّ الله أعزَّ هذا الدينَ برجُلين لا ثالث لهما: أبو بكر الصدّيق يوم الردّة، وأحمد بن حنبل يوم المحنة»[1].

قائل عبارة الثناء المُفْرِط هذه، هو علي بن المديني (ت ٢٣٥هـ) الذي كان، إلى جانب أحمد بن حنبل (ت٢٤١ هـ)، واحداً من أبرز علماء جيله حين بادر المأمون، الخليفة العباسي، إلى إثارة موجة من الاستجوابات التي عُرفت بـ «المحنة» عام ٢١٨هـ[2]. وقد كان ذلك بعد خمسَ عشْرةَ سنةً من الاضطهاد والملاحقات، عندما كان ابنُ حنبل المرجع الروحي الأول لأهل عصره بسبب مقاومتِه مُدبّري «المحنة»، وحين كان ابن المديني منبوذاً موصُوماً بالخزي لخضوعه لهم. ولعلّ الشعور بالذنب، أو ربما محاولة التمهيد للعودة إلى نيل الحظوة، هو ما دفع ابن المديني إلى مقارنة ابن حنبل بأبي بكر (ت١٣هـ) وهو الوارث لسلطة النبي السياسية.

وعلى الرغم من أنّ المقارنة بين عالِمٍ وقائد سياسي قليلاً ما تفاجئ، فإنّ هناك بالفعل سماتٍ مشتركةً بين ابن حنبل وأبي بكر. وكلٌّ من الرجلين يُذكر ويُوصف بقوّة الإرادة وبأنّه أنقذ المجتمع الإسلامي من الفُرقة والتمزّق. وبحسب الاتّجاه السائد لدى المؤرّخين المسلمين، فإنّ وَقْفَةَ أبي بكر الحازمةَ ضدّ القبائل الثائرة في أثناء حروب الردّة، قد منعت انشقاقها عن المجتمع الإسلامي الذي كان لا يزال على مشارف البزوغ. أمّا ابن حنبل، فإنّ قدرته

---

(١) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ١٤ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦)، ج ٤، ص ٤١٨.

(٢) حول المحنة، انظر: M. Hinds, «Mihna,» in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).

على تحمُّل التعذيب، وتَحدِّيَهُ الخليفةَ وقاضيَ قُضاته، قد أسَرَا مخيّلة الجماهير، وأوصلا السلفيّين إلى الانتصار على الفِرق المنحرفة التي كانت مهيمنةً في بلاط الخليفة. وفي الذاكرة الإسلامية الجماعية، لا تزال مقاومة ابنِ حنبل مُستجوِبيه من الأمور التي سمَتْ به وقذفَتْهُ من مستويات القيادة التقليدية إلى مَصافِّ الأبطال التاريخيّين الذين لا يزالون مصدر إلهامٍ للمسلمين حتّى يومنا هذا.

إنّ دراسة ابن حنبل الصبيّ اليتيم ابن الأسرة الفقيرة، الذي استطاع أن يتبوّأ أعلى قِمم التفوُّق السياسي والروحي، هو أمرٌ يلقي الضوء على سماتٍ وجوانبَ من المجتمع الإسلامي وموقع التديُّن فيه. ومن هذه السمات:

أولاً: إنّ صعود ابن حنبل إلى النفوذ والشهرة يبرُز بوصفه سمة، أو ظاهرة عامّة في المجتمعات الإسلامية، ومن خصائصها مثلاً: أنّ المركز أو المنزلة الدينية كانت تمكِّن أكثرَ الناس ضَعَةً في التركيبة الاجتماعية، رجلاً كان أو امرأةً، من اكتساب المكانة الاجتماعية الرفيعة والنفوذ السياسي. وقد أشار ألبرت حوراني إلى هذه الميزة بالذات حين قال: «إنّ القداسة والرسوخ في العلوم الدينية في المجتمع الإسلامي كان بمثابة النقطة التي تتمحور حولها القوة السياسية وتتبلور»[٣]. وهناك عدد من الشخصيات البارزة والرئيسة في الحضارة الإسلامية، وأفراد لا يُحصى عددُهم، قد فازوا باحترام مجتمعاتهم المحلّية وتقلّدوا مناصبَ رفيعةً بفضل ما لهم من السُّمعة الطيّبة وما اشتهروا به من التقوى، أو بفضل تلقّيهم العلم[٤] على أيدي

---

(٣) A. Hourani, «Sufism and Modern Islam: Mawlana Khalid and the Naqshbandi Order,» in: Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* (Berkeley, CA: University of California Press, 1981), p. 80.

(٤) هناك العديد من الأمثلة عن أشخاص اشتهروا بالعلم والورع وتبوّأوا مواقع نافذة ومؤثّرة في المجتمع. لدراسة تحليلية معمّقة لهذه الظاهرة في القرون الوسطى، انظر: Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), pp. 135-150, and Daniella Talmon-Heller, «The Shaykh and the Community: Popular Hanbalite Islam in 12th-13th Centuries Jabal Nablūs and Jabal Qasyun,» *Studia Islamica*, vol. 79 (1994), pp. 103-120.

للمزيد من البحث في أهمّية ورع علماء الدين واستقامتهم في تشكيل نفوذهم في المجتمعات الحديثة، انظر: Dale F. Eickelman, «Traditional Islamic Learning and Ideas of the Person in the Twentieth Century,» paper presented at: *Middle Eastern Lives: The Practice of Biography and Self-narrative* (conference), edited by Martin Kramer (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991), pp. 35-59.

مؤسّسي المدارس الفقهية أو على أيدي رجالات الطرق الصوفية، وصاروا أئمّة مساجد أو نُسّاكاً. وهذا يدلّ على أنّ الترقّي أو الصعود في السلّم الاجتماعي الإسلامي كان معياره التميُّز الديني، وحالة ابن حنبل هي المثل البارز على هذه الظاهرة[٥].

ثانياً: إنّ مركز ابن حنبل كسلطة دينية، أو كقائد أو زعيم سياسي قد وضعه في قلب الأحداث المفصلية وعمليات التحوُّل في الفترة المؤسِّسة للإسلام. والنشاطات التي قام بها تمكّننا من فحص وإعادة تفسير ثلاث قضايا مركزية تتعلّق بالبيئة السُّنّية حديثة النشأة: الاتّجاهات الأخلاقية في دوائر المحدّثين، والمرحلة المبكرة من تشكيل المذهب الحنبلي، و«المحنة» التي هي واحدةٌ من الأحداث الحاسمة في العهد الإسلامي الأول.

نقول، في نهاية الأمر، إنّ الملامح الشخصية الآتية من عالم إسلام ـ القرون الوسطى، نادرة. وإنّنا لا نعرف إلّا القليل عن المداخيل المالية والعلاقات بين عائلاتٍ بعينها، أو الانفعالات العاطفية أو السِّمات المميّزة للأفراد. وتصويرنا هذا لابن حنبل يمنحنا فرصة نادرة لإلقاء نظرة خاطفة على الجوانب الاجتماعية والمدنية من الحياة كما كانت في القرون الوسطى.

أولاً: المصادر والمنهج

وضع معاصرو ابن حنبل القواعد والأسس لوضع كتابة سيرته في مكانها. والكمّ الأكبر منها حكايات تعود أصولها إلى ابنه صالح (ت ٢٦٥هـ)، وإلى عمّه حنبل بن إسحاق (ت ٢٧٣هـ). وتُشكّل جاريتُهُ حُسْن[٦] مع هذين مجموعةً عائليّةً من الرُّواة. وهناك مجموعةٌ أخرى من معاصريه الذين رَوَوا عنه الحكايات التي لم تظهر في كُتب سيرته المبكرة، رواها زملاؤه في الدراسة وجيرانه[٧]. . . وهناك مصدر ثالث يتألّف من عالِمَيْن مُعاصرين هما

---

(٥) عن طبيعة قيادة ابن حنبل (حدودها ومجال نفوذها)، انظر الخاتمة من هذا الكتاب.

(٦) أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، من عالم الإسلام (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١)؛ أبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، دراسة وتحقيق محمّد نغش (القاهرة: مطبعة دار الثقافة، ١٩٧٧)، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن** حنبل (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٧) المقتبس في مصادر متأخّرة مثل: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

ابن سعد (ت ٢٣١هـ) والبخاري (ت ٢٥٦هـ)، وقد كتبا عنه ملاحظات قصيرة في كُتب التراجم والسِّيَر التي ألّفاها[٨]. أمّا رابع المصادر فقد كتبها الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) المعاصر له والمعادي الذي كان اهتمامه بابن حنبل منصبّاً على استجوابه أيام «المحنة»[٩].

أمّا المصدر الأكثر غزارةً للحكايات المتعلّقة بابن حنبل، فقد كان ابنه الأكبر صالح، وقد جمعها في كتاب **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**. وقد رُتّبت محتوياته بحسب الموضوعات، بادئةً بالعائلة وسلسلة النَّسب، فالدراسة واستقامة الخُلق، وصولاً إلى «المحنة»[١٠].

والميزة الفريدة لهذا الكتاب ـ الوثيقة، هي أنّه يلقي الضوء على مشاعر ابن حنبل وعاداته وحياته الشخصية؛ إذ يخبرنا عن نوبات غضبه وعلاقاته بأبنائه، ويكشف عن تفاصيل من مثل طريقته في تناول الطعام. وعلى أيّ حال، فقد كان لتعلّق «صالح» العاطفي بأبيه ثمنه. فالسيرة التي كتبها، يمكن قراءتها أحياناً وكأنّها بيانٌ عامٌّ له طابع أيديولوجي ـ عَقَدي. والعناية بحياة أبيه الخاصة تحمل في طيّاتها نغماتٍ أخلاقية. كما إنّ وَصْفَهُ «المحنةَ» يُظهره في صورة المنتصر والحامي لتيار أهل الحديث وميولهم العَقَديّة. ويذهب صالح أحياناً، إلى أبعد من هذا حين يصف فشله الأخلاقي وعدم رضى أبيه عنه، مفترضاً أنّه بهذا يحسّن صورة أبيه ويرفع من شأن نموذجه الأخلاقي.

أمّا القريب الآخر، الذي جمع حكايات عن ابن حنبل، فهو عمّهُ حنبل ابن إسحاق. وتركّز روايته على ابن حنبل نفسه في أثناء «المحنة»، وعلى إسحاق بن حنبل (والد المؤلّف نفسه). وربما كانت هذه الرواية أكثر

---

(٨) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **كتاب الطبقات الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ٧، ص ٢٥٣، وأبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري: **التاريخ الكبير**، ٣ ج (حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف، ١٣٦٠ ـ ١٣٦٤هـ/[١٩٤١ ـ ١٩٤٤م؟])، ج ١، قسم ٢ و٦، و**التاريخ الصغير** (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٧٧)، ج ٢، ص ٣٧٥.

(٩) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «خلق القرآن،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمّد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩)، ج ٣، ص ٢٩١ ـ ٣٠٠.

(١٠) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**. لدراسة وتحليل هذه السيرة، انظر: Nimrod Hurvitz: «Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination,» *Studia Islamica*, vol. 85 (1997), pp. 44-50, and «Ahmad b. Hanbal and the Formation of Islamic Orthodoxy,» (Ph. D. Thesis, Princeton University, 1994), pp. 12-16.

الروايات تفصيلاً وأفضلَ تقريرٍ عن سجن ابن حنبل واستجوابه. كما تركّز على ضحايا «المحنة» الآخرين والعلاقات بالخُلفاء[١١].

وبهذا نرى أنّ صالحاً وإسحاق معاً، هما مَن أطلق ونشَر الرواية الحنبلية عن «المحنة»[١٢].

أمّا الرواية المضادّة للرواية الحنبلية، فإنّها تظهر في مقالة **خَلْق القرآن** التي كتبها «الجاحظ» المعتزلي المعاصر، والبيانيُّ البليغ الذي كان مشمولاً برعاية عدد من رجال البلاط أو الحاشية[١٣].

وقد كان ـ الجاحظ ـ مُجادلاً فَطِناً، وهو من زوّد أبا الوليد (ت ٢٣٩هـ) ابنَ أبي دُؤاد (ت ٢٤٠هـ) ـ وهو رئيس المحقيقين في «المحنة» ـ بالحجج التي تسوّغ اضطهاد العلماء[١٤].

وتحتوي المقالة، بعد التقديم العام للمسألة المُتنازَع عليها ـ أي إن كان القرآن مخلوقاً أم لا؟ ـ على السِّجال الذي دار بين ابن حنبل وابن أبي دؤاد. ويقدّم لنا الجاحظ رواية مضادّة للأحداث وللرواية الحنبلية، إذ يلاحظ أنّ ابن حنبل كان غير قادر على الإفصاح والتعبير عن نفسه، وأنّه كان عنيداً لا **يُهادِن**، وأنّه ـ وهذا هو الأكثر أهمّية ـ استسلم في نهاية الأمر، على الرغم من أنّ تعذيبه لم يكن شديداً[١٥].

يصعب الجزم في الروايتين الحنبلية والمعتزلة أيّهما الأكثر دقّةً؛ ذلك أنّ الجاحظ وقريبَي ابن حنبل قد تناولوا أداءه وموقفه والنتائج التي ترتّبت عليه بوصف ذلك جزءاً من عملية دعاية مفيدة. وعليه، لا يمكن الاعتماد على أيٍّ

---

(١١) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**.

(١٢) تتجلّى الرواية الحنبلية عن المحنة في: ابن سعد، كتاب **الطبقات الكبرى**. للبحث الشامل المعمّق في هذه الرواية عن المحنة، انظر: M. D. Cooperson, «The Heirs of the Prophets in Classical Arabic Biography,» (Ph. D. Thesis, Harvard University, 1994), pp. 340-400.

(١٣) عن الجاحظ، انظر: Charles Pellat, «Al-Djahiz,» in: *Encyclopaedia of Islam*, and Charles Pellat, *The Life and Works of Jahiz: Translations of Selected Texts*, translated from the French [Ms.] by D. M. Hawke (London: Routledge and K. Paul, 1969).

(١٤) عن ابن أبي دؤاد، انظر: K. V. Zettersteen and Ch. Pellat, «Ahmad b. Abi Du'ad,» in: *Encyclopaedia of Islam*, and Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991), vol. 3, pp. 481-502.

(١٥) للتحقّق من الرواية المضادّة لمقاربات الحنبلية، انظر: Hinds, «Mihna».

منهما بشكلٍ تامّ وقطعي. ومع ذلك، فإنّ الجهود التي بُذلت بِبناء الحدث والتدقيق فيه تشير إلى أهمّيته في الصراع الدائر بين المحدّثين والمعتزلة.

إلى جانب هذه المادّة التي تدور حول سيرة ابن حنبل، قام معاصروه بجمع آرائه في غيره من رواة الأحاديث وبِحفْظ اجتهاداته الفقهية ووجهات نظره العَقَديّة.

والشخصية الرئيسة في هذا المجهود ابنُه الثاني عبد الله، الذي جمع **المُسند** وهو خلاصة الأحاديث التي نقلها ابن حنبل، كما جمع آراءه في العلماء الآخرين في كتاب **العِلَل** (أي الضعف، ونقد أحاديث المحدّثين) ودوّن كتاب ابن حنبل في الجدل **الردّ على الزنادقة الجهميّة**. وهذا إلى جانب تسجيلِه نُصوصَ الكتاب الديني ـ السياسي **كتاب السُّنّة**(١٦). وبينما كان عبد الله يجمع كتاباتِ أبيه في الأحاديث النبوية وأعماله في الجدل ونقد الرواة بمفرده تقريباً، كان عددٌ من أتباع ابن حنبل يقومون بجمع كتابه في **المسائل**. وهناك شواهد من كتاب **طبقات الحنابلة** توحي بأنّ العشرات من تلاميذه قد احتفظوا بنُسخٍ من **المسائل** واستظهروها(١٧). وعلاوةً على هذا، فإنّنا على علمٍ بوجود مجموعتين إضافيّتين من «المسائل» التي يمكن تتبُّعُ أصلها وإرجاعٍ نسبتها إلى تلاميذه(١٨).

إنّ الأشخاص الذين وضعوا تقليد كتابة سيرة ابن حنبل وحفظوا لنا تراثه الثقافي، كان معظمهم من أعضاء أسرته وتلاميذه. لكنّ تطوُّراً مهمّاً حدث في

---

(١٦) أحمد بن محمّد بن حنبل: **مسند الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١)؛ **كتاب العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق وتخريج وصي الله بن محمد عباس (بيروت؛ الرياض: المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)؛ **الردّ على الزنادقة والجهمية**، تحقيق محمّد حسن راش (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، **وكتاب السنّة** (الدمام: دار ابن القيم، ١٩٨٦).

(١٧) محمّد بن الحسين بن أبي يعلى الفرّاء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصحّحه محمّد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنّة المحمّدية، ١٩٥٢).

(١٨) إنّ كتب المسائل الموجودة لدينا هي لكلٍّ من: عبد الله بن أحمد بن محمّد بن حنبل، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨١)؛ إسحاق ابن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق زهير الشاويش، ٢ ج (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/ [١٩٧٩م؟])، وسليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد** (بيروت: [د. ن.]، ١٣٥٣هـ/ ١٩٤٣م). وهؤلاء هم التلاميذ الأساسيُّون الذين قاموا بجمع **مسائل** ابن حنبل. انظر: H. Laoust, «Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258),» *Revue des études islamiques*, vol. 27 (1959), pp. 74-79.

الأجيال اللّاحقة؛ إذ بينما كان فكر ابن حنبل ينتشر عبر هذه الأجيال، كان تقليد سيرته الذاتية يُروى وتُعادُ روايتُهُ في دوائرَ أو محافلَ واسعةٍ. ومن أكثر مظاهر انتشار هذه السيرة الحنبلية لَفْتاً للنظر، هو انتشارُها بين الأجيال الناشئة بمشاركة ضئيلةٍ نسبيّاً من الحنابلة.

وعلى الرغم من أنّ أبا بكر الخَلّال (المتوفّى سنة ٣١١هـ) لم يساهم بأيّ شيءٍ أصيلٍ في الفكر الفقهي الحنبلي، فإنّه بجهده وحرصه وانبهاره بابن حنبل وعائلته وتلاميذه، قد قدّم معلوماتٍ حاسمةً لدراسة الحنبلية.

ومن بين هؤلاء الذين تناقلوا سيرةَ ابنِ حنبل عن ابنه صالح اثنان من علماء الحديث الذين لم تحدّد ميولهم المذهبيّة، وكان ثالثهم شافعيّاً[١٩]. وبشكل مماثل، لم يكن من بين الذين نقلوا سيرة إسحاق بن حنبل في ذكر «المحنة» حنبليٌّ واحد، فيما كان هناك اثنان شافعيّان[٢٠]. ونجد لدى أبي نُعيم (المتوفَّى ٤٣٠هـ) في مقدّمته للترجمة لأحمد بن حنبل سلسلةً من الرُّواة بينهم أولاده وتلاميذه، لكن في ما بعد هذا الجيل الأول تمّ إلحاق أسماء بعض الحنابلة[٢١]. والصورة الإجمالية لهؤلاء النَّقَلة أنّ القصص المَرْويّة عن ابن حنبل، تمَّ تداوُلُها بين الحنابلة والشافعية وبعض الرُّواة غير المُحدَّدي المَذهب. إنّ نشر تفاصيل حياة ابن حنبل بواسطة علماء من مُيولٍ مختلفة توحي بأنّ دوائرَ واسعةً في أوساط الرُّواة كانت تكنُّ له الاحترام والتبجيل.

إنّ أكثر المساهمات أهمّيةً في نشر فكر ابن حنبل والتي ظهرت في أجيال لاحقةٍ هي التي قام بها أبو بكر الخلّال[٢٢]. وعلى الرغم من أنّ معظم

---

(١٩) لمزيد من التفاصيل، انظر: Hurvitz, «Ahmad b. Hanbal and the Formation of Islamic Orthodoxy,» pp. 22-23.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢١) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ١٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦٧)، ج ٩، ص ١٦١ ـ ٢٣٣. هناك اتّجاهات تعاكس هذا الاتّجاه، والخطيب البغدادي، في كتابه **تاريخ بغداد** هو مثال على ذلك. لمراجعة العلاقات المتوتّرة بين الخطيب البغدادي والحنابلة، انظر: Fedwa Malti-Douglas, «Controversy and its Effects in the Biographical Tradition of al-Khatib al-Baghdadi,» *Studia Islamica*, vol. 46 (1977), pp. 115-131.

(٢٢) عن الخلّال، انظر: H. Laoust, «Al-Khallal,» in *Encyclopaedia of Islam*; Ahmad Ziauddin, «Abu Bakr al-Khallal-The Compiler of the Teachings of Imam Ahmad b. Hanbal,» *Islamic Studies*, vol. 9 (1970), pp. 245-254, and Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Studies in Islamic Law and Society; v. 4 (Leiden; New York: Brill, 1997), pp. 137-155.

أعماله لم **تعد** موجودة، فإنّ المأثور عنه أنّه قام بجمع عشرين مجلّداً من «مسائل» ابن حنبل في مجموعتين سمّاهما كتاب **الجامع**[٢٣]. ومن مساهماته المهمّة كتاباته التي تؤرّخ للحنابلة. وعلى الرغم من أنّ هذا المؤلَّف لم يعد موجوداً أيضاً، فإنّ ابن أبي يعلى (المتوفّى سنة ٥٦٠هـ) قد ذكره في مجلّدهِ الأول عن **طبقات الحنابلة** وهو المصدر الأساس في ما نعرفه عن تاريخ ابن حنبل وأتباعه.

وظهرت بين القرنين الرابع والتاسع للهجرة تراجمُ وسِيَرُ ابن حنبلٍ في العديد من كتب التراجم والمعاجم، كما ظهرت كذلك منفصلةً في مجموعاتٍ مكرَّسةٍ له وحده[٢٤]. وقد قام مؤلِّفُو هذه المجموعات بتشكيل وإعادة تشكيل سيرته طبقاً لحاجاتهم الجدلية. وقد مضوا في بعض الأحيان، شوطاً بعيداً، وصل إلى حدّ أنهم عمدوا إلى حَشْر عناصرَ أسطوريةٍ.

والأشخاص المذكورون بوصفِهم مصادرَ لهذه الحكايات كانوا من الجيران المجهولين أو من زملاء الدراسة.. وأحدهم الوركاني، الذي ذَكرَه الذهبي (ت ٧٤٨هـ) ـ مؤلِّف كتاب **تاريخ الإسلام**، وقد ذكره لاختراعه قصّة اضطهاد اليهود والمسيحيّين في يوم وفاة ابن حنبل[٢٥]. وهناك جارٌ آخر هو «أبو المنبّه»، الذي يخبرنا عن معايير ابن حنبل الأخلاقية العالية أيام شبابه[٢٦]. وهناك أيضاً قصة أخرى تُصوّر معاييره الأخلاقية حين كان طفلاً، تُنسب إلى زميله في الدراسة «أبي عفيف»[٢٧]. هذا إلى جانب القصة

---

(٢٣) حول هذا الكتاب المفقود، انظر: Laoust, Ibid.

(٢٤) الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**؛ ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**؛ أبو عبد الله محمّد بن أحمد الذهبي، **ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام**، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٦)، ص ٩ ـ ٨٢؛ تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ٦ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٢٧ ـ ٦٣، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار المعارف، ١٩٦٦)، ج ١٠، ص ٣٢٥ ـ ٣٤١.

(٢٥) أبو عبد الله محمّد بن أحمد الذهبي، **التاريخ الكبير: أو تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، تحقيق محمد عبد الهادي شعيرة (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧٣)، ص ٨١. وعن الوركاني، انظر: ابن أبي يعلى الفرّاء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٨٧ حيث يشير إلى رواية جار ابن حنبل عن التحوُّل الجماعي إلى المذهب.

(٢٦) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.

المستحيلة عن معجزة «السراويل» التي ظلّت على جسده حين كان يُجلد بالسياط، التي يعود أصلها إلى اثنين من معاصريه[٢٨].

يظلّ الركن ـ الأساس في تقليد كتابة سيرة ابن حنبل محصوراً في مجموعة أفراد عائلته. أمّا الحكايات التي ظهرت في كتب السيرة التالية وأذاعها معاصرون مجهولون فكانت موضوعةً ومُخْتلَقَةً، قام بتفنيدها مؤلّفو سِيَرٍ وتراجم مثل الذهبي. ومِمّا يثير الاهتمام ملاحظة أنّ السِّير التالية وكُتّابها، حتّى الذين أفادوا من استخدام حكايات مريبة، كتلك التي تروى عن تجسيده للسموّ الأخلاقي أيام المراهقة، أو عن معجزة «السراويل»، لم ينسبوها إلى صالح، أو عبد الله، أو حنبل، بل نسبوها إلى معاصرين مجهولين[٢٩]!

المصدر الآخر المهمّ لهذه الدراسة هو كتاب **طبقات الحنابلة** لابن أبي يعلى، الذي يشتمل على خمسمِائة حكاية رواها أتباع ابن حنبل ومُريدُوه في المجلّد الأول[٣٠]. ومع أنه تمّ جمعُها بعد قرنين ونصف من وفاة ابن حنبل، فإنّها تعتمد أحياناً على كتاب أبي بكر الخّلال الذي كان تلميذاً لبعض تلاميذ ابن حنبل المقرّبين.

ومن ميزات هذا الكتاب تركيزُه على العلاقة بين ابن حنبل وتلاميذه؛ الأمر الذي يمكّننا من إلقاء نظرة على بعض الجوانب الاجتماعية والعاطفية التي كانت سائدة في الدائرة الحنبلية، كما إنّه يتيح لنا معرفة أصدقاء ابن حنبل، ومَنْ هم الذين كان يكنّ لهم التقدير، ومع مَن كان يبحث في القضايا الجدلية مثل علم الكلام وفقه الورع. . .

إنّ هذا المسح أو التدقيق في المصادر يثير سؤالاً منهجيّاً، مُؤدّاهُ: هل نستطيع التعامل مع الأدلّة والشواهد المتعلّقة بابن حنبل بوصفها معطياتٍ

---

(٢٨) للتحقُّق من هذه الرواية، انظر: الذهبي، **التاريخ الكبير: أو تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، ص ٥١ ـ ٥٣. عن معجزة السراويل، انظر: Cooperson, «The Heirs of the Prophets in Classical Arabic Biography,» pp. 382-383.

(٢٩) وقد قام كُتّاب السيرة أنفسُهم في حالات معينة بإقامة التمييز، انظر: الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ١١، ص ٢٠٤ حيث يفرّق بين رواية (صالح الأدقّ والأكثر صحّةً) والروايات الأخرى.

(٣٠) ابن أبي يعلى الفرّاء، **طبقات الحنابلة**.

تاريخيةً موثوقاً بها تمكنّنا من إعادة بناء حياته، أم نتعامل مع هذه التقارير والبيانات بوصفها مجرّد نتيجةٍ للتلاعب بالنصوص تكشف عن برامج عملٍ أيديولوجي ـ عَقَدي لواضعيها من الكُتّاب[٣١]؟ وهذه الدراسة تميل إلى القول إنّ كِلا الأمْرَين، وبالنسبة نفسها، ليسا قطعيَّيْنِ ولا نهائيّين، وإنّ الكمّ الأكبر من تقليد كتابة سيرة ابن حنبل قد صُنع من توصيف أحداث صحيحة، وتمّتْ في الوقت نفسه إعادةُ بنائها أيديولوجيّاً. وعلينا قبل وصف الطبيعة المزدوجة لتقليد كتابة السيرة هذا، أن نميّز بين العنصرين أو المُكوّنين الأساسيَّيْنِ له: أفراد العائلة، والمعاصرين المجهولين.

فالأوصاف التي تبنّاها أفراد العائلة هي في حدود المعقول؛ إذ إنّنا لا نجد فيها إنجازاتٍ غيرَ واقعية، أو معجزات تتعلّق بالقدرة على التعلّم، وادّعاءات مسبقة عن التميُّز أو عن معايير ابن حنبل الأخلاقية في طفولته وصباه. . . فليس في تلك القصص ما هو غير قابل للتصديق. ومع أنّ الصورة التي كانوا يتمنَّوْن إظهارها ونشْرَها تحكُمها وتُسيّرُها اعتباراتٌ أيديولوجية ـ عَقَدِيّة، فإنّ كلّ حكاية منفردة تبدو بذاتها قابلةً للاعتماد عليها، وسوف نستخدمها في هذا العرض أو المسح لحياة ابن حنبل. ومن جهة أخرى، فإنّ الحكايات التي ترجع مصادرها إلى مُعاصريه المجهولين، والتي غالباً ما تتضمّن مبالغاتٍ عن فضائله الأخلاقية، أو تَروي وقائعَ عجائبيّةً أو خارقةً للطبيعة، يجب؛ نظراً لوجود هذه العناصر الملتبسة فيها، التدقيقُ فيها بعناية واستعمالُها انتقائيّاً.

إنّ المُسلَّمة الأساس التي اتّخذتُها مدخلاً إلى تقليد كتابة سيرة ابن حنبل، هي أنّ لكلّ المساهمين في نشرها غايةً مُضْمَرَةً وغيرَ مُعلنة، وأنّ كلّ فردٍ ممّن جمعوا سيرة ابن حنبل قد جمعها بطريقةٍ يقصد بها الترويج لنظرة دينية معيّنة للعالم. وأعتقد أنّه من الأهمّية بمكانٍ التمييزُ بين بناء صورة

---

(٣١) لنقد صدقية مصادر السيرة، انظر: Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

يفترض كولدر أنّ ثمّة انفصاماً بين المعلومات التي ترِد في السيرة الأدبية، والتطوُّر التأريخي أو الفكري للمؤسّسات في القرن الثالث (ص ١٧١). لنقد وجهات نظر كولدر، انظر: Jonathan E. Brockopp, «Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and their Mukhtasars,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 30, no. 2 (1998), pp. 167-182.

أمّا أنا فأوافق بروكوب الرأي والتقييم القائل إنّه من الممكن الكشف عن الإطار العامّ الأساس (ص ١٦٩) إذا ما أُخضعت المُعطيات التاريخية لقراءةٍ نقدية مُعمّقة.

أخلاقية من جهة، واختلاق الحكايات من جهة أخرى. فتقديمُ المُثل العليا والقِيم وحَشْرُها في السيرة لا يتطلّب بالضرورة اختراع قصصٍ معيّنة. وقد كان من الممكن تشكيلُ صورة ابن حنبل باستخدام طريقة في الجمع والتحرير تستبعد الأحداث والأعمال التي يمكن إدراك عدم ملاءمتها مع الصورة التي يُراد إيصالُها. ونتيجةً لهذه الأخطاء، فقد تمّ صُنع التأثير الأيديولوجي ـ العَقَدي من خلال حكايات أحاديّة الجانب تضع ابن حنبل في قلب هالةٍ خُرافية. وكمَثَلٍ على هذا، نجد أنّ المُريدين الذين أرادوا نقل صورة دينية نقيّة، قد قاموا، وبكلّ بساطة، بحذف أسماء من قوائم العلماء الذين اتُّهموا بالانحراف والمُرُوق[٣٢]، ولم يكونوا بحاجة إلى اختلاق قوائمَ جديدةٍ تضمّ أسماء معلّمين لم يقابلهم قطّ.

ويمكننا قول الشيء نفسه عن صورة ابن حنبل التقيّ[٣٣]. فكُتّاب السيرة الذين أرادوا تقديمه كنموذج أو كمثلٍ أعلى للأخلاق، كان بوسعهم أن يجمعوا قصصاً حقيقيةً عن عاداته في تناول الطعام، ويُهملوا ذِكْر الحالات التي تخلّى فيها عن طعامه المتّسم بالزُّهد. إنّ سياسةَ جَمْعٍ وتحريرٍ مُوجّهةً أيديولوجيّاً كهذه، قد نقلت صورة ذات جانب واحد عن ابن حنبل، لكنّها، بالمقارنة مع الحكايات المختلفة، ليست بالضرورة مُختَرَعة.

وبالتالي، فالنتيجة هي أنّه على الرغم من أنّ الصورة العامّة مُغيّبة، فإنّ الأعمال الموصوفة بعينها والأفعال المحدّدة في هذه السِّير قد تكون واقعية. وإنّ قدرتنا على إثبات أو تقرير أنّ سِيَر ابن حنبل تحتوي على انحيازات أيديولوجية ـ عَقَديّة ليست بالمعيار الذي يُخوّلنا قَبول أو رفض حكاية؛ ذلك أنّ كُتّاب سِيَر ابن حنبل الذين يمكن الوثوق بهم، قد قاموا بتشكيل سيرته والتدقيق في الحكايات أو غَرْبلتها وحذف المادّة التي رأوا أنّها غير ملائمة عَقَديّاً. وعليه، فالانتقاء، وليس الاختراع، كان الوسيلة التي استخدموها في تشكيل هذه السِّيَر[٣٤].

---

(٣٢) بالنسبة إلى قائمة شيوخ ابن حنبل، انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٣٣) بالنسبة إلى تشكيل صورة ابن حنبل وتقواه، انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب، و Hurvitz, «Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination».

(٣٤) يحتاج هذا التعميم إلى تعديل؛ فمن الواضح أنّ هناك عناصرَ دخيلةً قد تمّ حشرُها في كُتب التراجم والمعاجم التي تناولت سيرة ابن حنبل. وهناك مجموعةٌ أخرى من الحكايات التي لا تتوافق مع هذا التعميم وفيها حكايات رواها مُعاصرون مجهولون، وقد تمّت الإشارة إليهم آنفاً.

هنا يبرز سؤالٌ غيرُ عَقَديّ أو أيديولوجي، هو: إلى أيّ مدى يمكن أن يصل الضوء الذي تُلقيه حياة شخصٍ ما على سياقات تاريخيّة عريضة؟ وبعبارة أخرى: إلى أيّ مدى يمكن دراسة ابن حنبل أن تُساهم في توسيع فهمنا للعصر المؤسِّس للإسلام؟ هل نستطيع؟ وإذا استطعنا، فكيف لنا أن نستنبط من المُلاحظات العامّة والاستيهامات نتائجَ عريضةً ونهائية؟ لقد طرح هذا السؤالَ بعضُ المؤرّخين المُدقّقين في التفاصيل مؤخّراً، وتساءلوا عن كيفية الإفادة من الحذف أو التخفيض المُتعمَّد لكمّية المُلاحظات[٣٥].

وطبقاً لما أورده ج. ليفي (G. Levi)، الذي طرح السؤال وأجاب عنه:

«فإنّ الظواهر التي كانت تُعتبر في الماضي موصوفةً ومفهومة بشكل كافٍ، تتّخذ معانيَ جديدةً كلّ الجِدّة، بتعديل المعيار الذي تُقاس به المُلاحظات. ومن ثمّ، يُصبح بالإمكان استخدامُ النتائج لاستخلاص تعميماتٍ أوسعَ وأعمق، مع أنّ الملاحظات الأُولى، الأساس، قد وُضِعت في أبعاد ضيّقة نسبيّاً، وبوصفها تجاربَ أكثرَ من كونها أمثلةً أو نماذجَ»[٣٦].

يسلّط ج. ليفي، بهذا الأسلوب الضوء على إمكانات الخوض في تفاصيل الأحداث، لكن الانشغال بالتفاصيل له في أيّ حالٍ مخاطرُه؛ إذ يمكن التفاصيل أن تُضلِّل بسهولة ـ كما يحدث غالباً ـ وكما في حالة جامع الآثار الذي يُكدّس أشياءَ تبدو في ظاهرها عديمة الأهمّية مثل «كعكة الفاكهة». فهذا الشيء الزهيد، النافل، الذي اتّخذه شرلوك هولمز (Sherlock Holmes) دليلاً كاشفاً، يمكنه أن يكون تفصيلاً هامشيّاً وغيرَ ذي معنى بين يدي المؤرّخين[٣٧]. وانشغال المؤرّخين بالتفاصيل لن يكون مثمراً إلّا في حالة المُضِيّ إلى ما وراءَ

---

(٣٥) G. Levi, «On Microhistory,» in: Peter Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing*, (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1992), p. 95.

كما أنّ ثمّة مُؤرّخين آخرين بعضهم من الألمان المُنتمين إلى المدرسة «الغشتالتية» تناولوا هذه المسائل أيضاً: A. Ludtke, «Introduction: What is the History of Everyday Life and Who are Its Practitioners?,» in: Alf Lüdtke, ed., *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, translated by William Templer, Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), pp. 3-40.

(٣٦) Levi, Ibid., p. 98.

(٣٧) إنّ المقارنة بين شارلوك هولمز وتأريخ التفاصيل قد استخدمت في: Edward Muir, «Introduction: Observing Trifles,» in: Edward Muir and Guido Ruggiero, eds., *Microhistory and the Lost Peoples of Europe*, translated by Eren Branch, Selections from Quaderni Storici (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1991), p. vii.

مجرّد جمع الوقائع وتجاوُزها إلى إتقان تحليل الموضوع، بطريقة تجعل الخلافات والفُروقات مكشوفةً، بوصفها ظاهرة كانت مُدرَكةً في الماضي تمتلك شكلاً مُوحَّداً.

تستندُ عملية تحليل التفاصيل الدقيقة إلى تضخيم حجم جسم محدّد من المعطيات أو البيانات التاريخية للكشف عن مكوّناتٍ وأنماطٍ وعلاقاتٍ جديدة. وهناك عدّة أمثلة على طريقة عمل هذا المنهج أو المدخل. فكُتُب سيرة ابن حنبل تسرد قصصاً عن نشاطاته اليومية مثل الأكل والملبس.. وفي مثل هذه الحالة، فإنّ مدخل تاجر الآثار لن يكون أكثر من جَمْع المعلومات وتكديسها في بيانات أو جَرْدةٍ لأفعال ابن حنبل وعاداته. ومن المحتمل، في أيّ حال، أن يمضي إلى أبعد من ذلك، ويكشف عن إطار عامّ أو نمط من الزُّهد المعتدل يسري عبر تلك الحكايات.

وبعد التعرّف إلى الخصائص المشتركة لأوصاف طريقة أكل ابن حنبل ولباسه وبيته، يصبح من المحتمل استخدامها مدخلاً يجعل منها نموذجاً سلوكيّاً للجماهير العريضة من السلفيّين الذين يَرْوُون ويُعيدون رواية هذه الحكايات. وعلاوةً على هذا، فإنّ عادات السلوك هذه يمكن أن تُستخدم للكشف عن رؤية أخلاقية لمُمارسيها. وبهذا الأسلوب يحدِّد الزهدُ المعتدل أشكالاً من السلوك لها أحكامُها الأخلاقية المُسبقة، ويصبح أكثرَ وضوحاً حين نقارنه بالمعايير الأخلاقية لشرائحَ اجتماعيةٍ أخرى، مثل الصُّوفيّة ورجال الحاشية أو البلاط؛ فما كان يبدو ظاهريّاً على أنّه مجموعةٌ من القصص التي لا رابط بينها عن أفعال ابن حنبل أو تصرُّفاته الدنيوية، يتحوّل إلى تعبير أدبيّ عن عادات السلوك، ويصبح معياراً أخلاقيّاً وتوجُّهاً مهمّاً في بيئة جماهير السلفيّين.

هناك قضية أخرى أدّى فيها دليل تاريخي ـ خلال تحليل كتاب ـ إلى استبصارات جديدة تدور حول تطوُّرات واسعة، هي قضية الدائرة الحنبلية. فالصفات المتعدّدة لتلاميذ ابن حنبل في **طبقات الحنابلة** إذا نظرنا إليها في ظاهرها تبدو مجرّد تفاصيلَ شخصيةٍ غيرِ مترابطة[٣٨]، لكنّنا إذا قمنا بجمعِها كلِّها، ووضعنا إلى جانبها صورة ابن حنبل الزاهد المعتدل، فإنّنا نستطيع

(٣٨) بالنسبة إلى الزهد المعتدل، انظر: Hurvitz, «Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination,» pp. 41-65.

الحصول على استبصارات مهمّة تتعلّق بعملية تكوُّن المذهب الحنبلي[٣٩]. فالتماسك العَقَدي الأيديولوجي في توصيف ابن حنبل وتلاميذه يخلق الانطباع بأنّ القيم المشتركة وقواعد سلوكهم قد ساعدت في حشد أتباعٍ جُدُد وصياغة وخَلْق الإحساس برُوحِ تضامُن الجماعة. ويمكننا، بضمّ أجزاء صغيرة أو شذرات عن عشراتٍ من تلاميذ ابن حنبل إلى بعضها، أن نوضح الطريقة التي ساهمت بها القِيمُ الأخلاقية لمجموعة من التلاميذ المتحلّقين حول ابن حنبل في عملية تكوين فئة اجتماعية.

المثل الثالث على إمكانات التحليل الدقيق للتفاصيل، نجده في نُظُم الاستجواب ـ البروتوكلات التي اتُّبعتْ في قضية ابن حنبل؛ فبينما نجد أنّ بروتوكولات «محاكم التفتيش» في البلدان الأوروبية قد تركت لنا مادّة ممتازة لتاريخ التفاصيل[٤٠]، نجد أنّ إجراءات استجواب ابن حنبل في خلال «المحنة» لا تقودنا إلى استبصارات جديدة. وهذا يعود ببساطة إلى أنّه ليس بإمكانها استرجاع وتكثيف الأصوات الضائعة للأفراد أو الطوائف والفِرق المُضطهَدة. ومع ذلك، فقد ربح ابن حنبل وأنصاره المعركة في النهاية. وليس هناك نقص في الأدلّة على وجهات نظرهم الدينية. وما يكشفون عنه هو وجهةُ نظرِهم الحنبليةُ للمحنة التي ستؤدّي إلى تحدّي فرضيات عدّة مهمّة لمؤرّخي «المحنة» المُحْدَثين.

يشبه تحليلُ التفاصيل الدقيقة استعمال اللقطات المقرّبة، كما في آلات التصوير ـ الكاميرا. فهو يكشف عن تفاصيل جديدة متعدّدة تسمح للمشاهد بالتمييز بين مكوّنات الموضوع الذي تجري ملاحظته وعناصره، ويؤدّي، أحياناً، إلى التعرُّف على روابطَ وعلاقاتٍ لم تكن ملاحظتها ممكنةً من قبل. وأكثر ما يساهم به أهمّيةً، هو أنّه من خلال عملية التكبير يضع أمامنا خطوطاً جديدة للبحث والتساؤل والفرضيات الفاعلة[٤١] في التقسيمات الفرعية لهذه

---

(٣٩) بالنسبة إلى النظرة الحنبلية وتشكيل دائرة تلاميذ ابن حنبل، انظر: N. Hurvitz, «Madhahib (Schools of Law) and Historical Context: Re-examining the Formation of the Hanbali Madhab,» *Islamic Law and Society*, vol. 7, no. 1 (2000), pp. 37-64.

(٤٠) هناك عملان كلاسيكيان تناولا تعاليم وقواعد محاكم التفتيش، انظر: Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, translated by John Tedeschi and Anne Tedeschi (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1980), and Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou: The Promised Land of Error*, translated by Barbara Bray (New York: G. Braziller, 1978).

(٤١) R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, rev. ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), p. 193.

المقدّمة، وذلك باستخدام سيرة ابن حنبل الذاتية كمِنصّة للوثوب، أو نقطة انطلاق لتقديم ثلاثةِ تفاسيرَ جديدةٍ لمواضيعَ كان يُعتقد أنّها قد استوفت حقّها من الوصف في الماضي[٤٢].

ثانياً: الورع

في وقتٍ ما، عند منعطف القرن الهجري الثالث، كان هناك تحوُّل متزايد في أساليب العرض الأدبي والتقديم، ساد بين مشاهير المسلمين. وكانت سِيَرُهم الذاتية تحتوي على معلومات عن خصائصهم الأخلاقية. والمثل الأكثر أهمّيةً على هذا التوجُّه الجديد هو سيرة حياة الرسول؛ ففيما كانت سيرة حياة الرسول تتألّف أساساً من سِجلٍّ أو بيانٍ بإنجازاته العسكرية والدبلوماسية في منعطف القرن، فقد بدأت السيرة[٤٣] تتضمّن التفاصيل عن فضائله الأخلاقية. وكانت هذه الفضائل تُنقَلُ عبر روايات عن حياته الشخصية: عاداته في المأكل والملبس، وعلاقاته مع الزوجات، وما يمتلك من مُقتنيات قليلة. . . إلخ. ولذلك، فليس من المستغرب أن نجد أهل الحديث، الذين كانوا يَجمعون الروايات والآثار عن الرسول ويصوّرونه بوصفه المثَلَ الأعلى للزُّهد المعتدل، يقومون بنسج الأخبار من النوع نفسه، وبوضعها في سِيَر حياة ابن حنبل.

وقد تناولت الدوائر الثقافية الحديثة هذه القضية المتعلّقة بالأخلاقيّات الإسلامية من منظورَيْن[٤٤]. شدّد الأولُ على عقيدة المحدّثين الأخلاقية، وكانت نقطة ارتكازه الأساس هي تصوير الأهمّية التي أوْلاها رواة الحديث للسلوك الواقعي، بوصفهم المعارضين للمتكلّمين، «المعتزلة» خصوصاً، الذين أكّدوا أهمّية الجدل النظري في رسم الاعتقاد الديني الصحيح. وعلى

---

(٤٢) Levi, «On Microhistory,» p. 98.

(٤٣) A. A. Duri, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, edited and translated by Lawrence I. Conrad; introduction by Fred M. Donner, Modern Classics in Near Eastern Studies (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983), p. 40, and Hurvitz, «Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination,» pp. 57-64.

(٤٤) G. Makdisi, «Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine,» in: Richard G. Hovannisian, ed., *Ethics in Islam* (Malibu: Undena Publications, 1985), pp. 47-63, and Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 8 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1991), pp. 151-157.

الرغم من أنّ هذه الدراسات الأخيرة قد قدّمت الخلفية النظرية لآراء المحدّثين المتعلّقة بالأخلاق، فإنّها لم تتعمّق في بحث أشكال معيّنة من السلوك التي كانت من سمات هؤلاء.

هناك مجموعةٌ ثابتةٌ من المؤرّخين الذين اهتمّوا بالسلوك العملي أو الواقعي، لكنّهم ركّزوا على الرجال والنساء الذين يشكّلون استثناءً، مثل رابعة العدوية (المُتوفّاة سنة ١٣٥ أو ١٨٥هـ)، وإبراهيم بن أدهم (المُتوفَّى سنة ١٦٥هـ)، والحسن البصري (المُتوفَّى سنة ١١٠هـ)، والتُّسْتَري (المُتوفَّى سنة ٢٨٢هـ)[٤٥].

والخصائص المشتركة بين هؤلاء الأشخاص هي مآثرُهم الخارقة للمألوف في مجال الزُّهد؛ فرابعة العدوية لم تتزوّج قطّ، لتبقى على حُبّها لله ولا تنشغل بالحبّ الدنيوي[٤٦]. أمّا إبراهيم بن أدهم فقد اختار العُزوبية على الزواج على الرغم من أنّه لم يكن يعتبرها أفضل منه[٤٧]. أمّا التُّسْتَري فقد اشتُهر عنه أنه واصَل الصوم سبعين يوماً[٤٨].

هذا إذاً نموذجٌ من الزهد المتطرّف، الذي يتصوّر أنّ الزهد يكون بتعذيب النفس وقهرها وقطع صِلاتها بالمجتمع. وفيما كان بعض الزهّاد يفاخرون بإنجازاتهم الكبيرة في قهر الذات، فإنّ إنجازاتهم هذه لم تكن أكثر من تجاربَ ذاتيةٍ محضة. وعلى الرغم من أنّهم كانوا يحظَون باحترام الكثير من المؤمنين، وإنجازاتهم كانت تُروى وتُعاد روايتُها، فإنّهم لم يكونوا ليمثّلوا أنماط السلوكِ السائدةَ بين المؤمنين الأتقياء.

---

(٤٥) Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics* (London: S. P. C. K., 1953), pp. 194-212, and Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, [1975]), pp. 98-186.

(٤٦) Margaret Smith, *Rabi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam: Being the Life and Teachings of Rabi'a al-'Adawiyya Al-Qaysiyya of Baṣra together with Some Account of the Place of the Women Saints in Islam*, with a new introduction by Annemarie Schimmel (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984), p. 10.

(٤٧) Tor Andrae, *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, translated by Birigitta Sharp (Albany, NY: State University of New York Press, 1987), pp. 46-47.

(٤٨) Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qurānic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustarī (d. 283/896)*, Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients; n.F., Bd. 9 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980), p. 56.

إنّ الدراساتِ الإسلاميةَ الأخلاقية الحديثة لم تُعِرْ كبير اهتمامٍ لأنماط السلوك التقليدية وما يلازمها من نظرة أخلاقية. وقد تعاملوا مع هذه الحلقة من الزهد وكأنّها الفضيلةُ الدينية المُثلى الوحيدة، ولم يتعمّقوا في فهم نظرية الزهد. وفي دراستنا هذه لحياة ابن حنبل الخاصة، سأطرح مقولة إنّه كان زاهداً أيضاً، وإنّه قد مارس شكلاً منضبطاً من الزهد. وبهذا يكون مصطلح «الزهد المعتدل» له صبغة مميّزةٌ عن الزهد المتطرّف، بين مفاهيم ابن حنبل للزُّهد ومفاهيم المتطرّفين من الصوفية له[٤٩].

إنّ المعايير السلوكية لكلّ واحد من أنماط السلوك المختلفة على نحوٍ صارخ لها جذور مختلفة، وهي أيضاً مردُّها إلى نظرة استشرافية تُلامس بشكل عميق النظرة الزُّهدية بمكوِّناتها كافّة، والمجتمع المحيط بهم، والعلاقة السَّوية بين المجتمع والفرد. وبينما يتبنّى الزهد المتطرّف نظاماً صارماً من حرمان الذات يُميت به الحواسّ ويُخضعها، فإنّ الزُّهد المعتدل يفرض على نفسه نظاماً متوازناً آخذاً في الاعتبار الحاجاتِ الجسديةَ. وبينما كان الزاهد المتطرّف يَتُوق إلى قمع رغباته الجسدية، فقد كان الزاهد المعتدل يسعى إلى تأمُّل رغباته وضبطها.

إن الفرق بين مواقف الزُّهّاد المتطرّفين والمعتدلين بالنسبة إلى أجسادهم يرتبط بموقف كلٍّ من المشاعر والدوافع الداخلية. فالزُّهّاد المتطرّفون يبحثون عن طُرق تجعلهم يتجاوزون فيها أنَوَاتِهم؛ ذلك أنّ الأنا (=النفس) في اعتبارهم هي ألدُّ عدُوٍّ وعليهم اجتناب إغراءاتها وإغواءاتها. وبالمقابل، فإنّ الزُّهّاد المُعتدلين لا يقضُون الكثير من الوقت في التفكُّر وتأمُّل ذواتهم؛ فالنقد، أو محاسبة الذات وجَلْدُها لدى الصوفيّة المتطرّفين ليست بالأمر المُتعارَف عليه لدى الصوفيّة المعتدلين. وحيث نجد أنّ الزهد المتطرّف يمارس أشكالاً من القمع الجسدي والروحي للذات سعياً إلى الاتّحاد بالله، على الرغم من أنّ أجسادهم وأرواحهم لا تزال في هذا العالم، فإنّ الزُّهّاد المُعتدلين يكتفون بالطاعات أو التكاليف الشرعية، ويَتُوقون إلى لقاء الله عزّ وجلّ في العالم الآخر.

إنّ القضيّةَ المركزيّةَ لهذه الدراسة تتعلّق بسلوك الزُّهد المعتدل في

---

(٤٩) عُولجت قضايا الزهد المتطرّف وممارساته في عدد من الأعمال لكُتّاب من أمثال:
Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, and Andrae, Ibid., pp. 33-54.

المجتمع. والقاعدة الأساس هي أنّ الزهد المعتدل له أدوارُهُ المتعدّدة في النسيج الاجتماعي كالعائلة ونظام التعامل، مع الاحتفاظ باستقلالية الذات والفكر، تجنُّباً للوقوع في شَرَك الفساد وأنظمة القوى المسيطرة المتمثّلة في الرعاية السُّلطوية والإثراء غير المشروع. وهكذا فالزاهد المعتدل على نحو ما، يحاول أن يتوازى مع سلوكيّاته تجاه جسده، ويفعل ما ينبغي للمعتدل أن يقوم به للمحافظة على جسده، لكنّه يتحاشى إضاعة الوقت في السعي للحصول على الثراء. وعلى الطرف الآخر نرى أنّ الزاهد المتطرّف يحاول قطع روابطه بالمجتمع. إنّهم غالباً ما يتخلّون عن ممتلكاتهم، ويكفُّون عن ممارسة حِرَفِهم، وبالتالي لا يحصلون على ما يقيمون به أَوَدَهُم. بل إنّ البعض منهم يتخلّون عن عائلاتهم، بينما يعمد البعض الآخر منهم إلى رفض تأسيس العائلة في المبدأ جملةً وتفصيلاً. وفي حين يعمل الزهد المعتدل على إبقاء العلاقات مع المؤسّسات الاجتماعية، فإنّ الزهد المتطرّف يعمل على قطع العلاقات مع أيّ شكلٍ من أشكال الحياة الاجتماعية.

لكن، وبحلول القرنين الرابع والخامس للهجرة، أضاف المجتمع الإسلامي ـ الذي كان يشبه في بنيته وتركيبه المجتمعات الشرقية القديمة ـ شكلاً جديداً من التصنيف الطبقي أو التراتب الاجتماعي، من خلال مدارس الفقه والشريعة. وقد قامت هذه المذاهب الفقهية بعملها بطُرقٍ وأشكال متعدّدة من خلال برامج وأنظمة الدعم والرعاية، التي مكّنتْ أعضاءها من العمل في مجال مؤسّساتها الدينية والتربوية، وعَبْر مجموعات المصالح السياسية التي تُشرف على التوجيه الأيديولوجي ـ العَقَدي لأعضائها، وفي المحور الذي تدور حوله المجتمعات وتتشكّل.

إنّ تصوُّراتِهم ومفهومَهُم للتقوى وممارسة العبادات كانت تُلاقي الكثير من الاحترام حتّى بالنسبة إلى المسلمين الذين لم يكونوا يُقلّدونهم. وعلى أيّ حال، فإنّ التيّار السائد في المجتمع الإسلامي قد تبنّى بشكل عامّ المعانيَ والمفاهيم الأخلاقية للزُّهد المعتدل، وكان ينظر إلى النموذج الحديثي أو نموذج أهل الحديث على أنّه نموذجٌ يُقتدى به. وكانت سلوكيّاتُ ابنِ حنبل الأخلاقيةُ هي النموذجَ للزُّهد المعتدل، بالإضافة إلى أسلوب حياته وطريقته في العيش التي قَدَّمَهُ من خلالها كُتّابُ سيرته وهي تقدّمُ صورةً عن العناصر الأساسية للنموذج الأخلاقي الصعبِ تحقيقُه؛ وفي الوقت نفسه بالإمكان

ممارستُه. فالقسم الأول من هذه الدراسة هو «الورع» الذي يقدّم بياناً تفصيليّاً عن ابن حنبل كنموذج للتقوى التي أسّستْ قواعدَ تميُّزه بين جمهور المحدِّثين. وترتبط بالجزء الثاني، الذي يتناول الطريقة التي ساهم بها هذا السلوك المتميّز في تشكيل المذهب الحنبلي نفسِه.

ثالثاً: التلاميذ

كان الحنابلة في المراحل المبكرة مجموعةً من المقدّرين والمعجبين الذين التفُّوا حول ابن حنبل. وقد نَمت هذه المجموعة بالتدريج، إلى أن أصبحت تؤلّف ما يُعرف بالمذهب الحنبلي، وهو أحدُ أربع حركاتٍ علمية واسعة عُرفت لاحقاً بالمذاهب الفقهية الأربعة[٥٠]. ويُعَدُّ التطوُّرُ الذي تمّ بواسطته لجماعةٍ من الفقهاء والمجتهدين حَشْدُ وتجميع أتباع من العامّة وبسطاء الناس هو ظاهرةً إسلاميةً فريدة؛ ففي الشرق الأوسط القديم، لم يكن الفقهاء في مركز أو قلب الأحداث الكبيرة.

أثّرت هذه الطبيعةُ المتعدّدةُ الأَوْجُه في التوثيق التاريخي للمذهب الحنبلي. وقد لامس المؤرّخون المُحْدَثون، أو قاربوا أربعَ قضايا محورية ساهمت في تشكيل «الحنبلية» كمذهب[٥١]. وهي الآراء والأحكام الفقهية للمذهب، والخلفية الاجتماعية والسياسية، والجدل أو الخلافات الكلامية، والنظرة الأخلاقية وفعالية النشاط الاجتماعي.

---

(٥٠) لمتابعة الوصف الجزئي لتشكيل المدرسة الحنبلية، انظر: Hurvitz, «Madhahib (Schools of Law) and Historical Context: Re-examining the Formation of the Hanbali Madhab».

(٥١) هناك تواريخ مختلفة لهذا التطوُّر، انظر: Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies; no. 4 (Albany, NY: Persian Heritage Foundation, 1988), pp. 19-20.

حيث يناقش انتشار الحنفية واتباعها في إيران في القرن الثالث؛ وهذا جزء من اهتمامات: Nurit Tsafrir, «The Beginnings of the Hanafi School in Isfahan,» *Islamic Law and Society*, vol. 5 (1998), p. 1, and Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974), vol. 1: *The Classical Age of Islam*, p. 535.

التي يشير فيها إلى الإقبال الشعبي على اتباع المذاهب في القرن الثاني، بالإضافة إلى مؤرّخين آخرين من أمثال: Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, p. 25; Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur; a Study in Medieval Islamic Social History*, Harvard Middle Eastern Studies; 16 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972), p. 31, and Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1988), p. 167.

حيث يشير إلى **المذاهب** في القرن الرابع بوصفها حركةً جماهيرية.

وتُلقي القضايا الثلاث الأخيرة الضوء على تحوُّل «الحنبلية» إلى حركة اجتماعية جماهيرية. وسنقدّم في ما يلي عدداً من الدراسات المهمّة التي قاربت هذه المواضيع وتناولتها بالبحث، وسنقوم بمسحٍ أو عرضٍ شامل لها وبتقييم مساهماتها ومحدوديتها أو قُصورها.

يرى المؤرّخون المهتمّون بالشريعة والفقه من أمثال شاخت (J. Schacht) وأ.س. سبكتورسكي (A. S. Spectorsky)، أنّ المذهب الحنبلي هو فرعٌ من الحركة الحديثية التي انبثقت عن عدم رضى أهل الحديث عن المنظومة الفقهية التي وضعها وطوّرها الإمام الشافعي[٥٢]. ونقتبس هنا من «شاخت» هذا المقطع: «كانت الأحكام الشرعية التي وضعها وطوّرها الشافعي غير مُرْضِية للمحدِّثين المتزمّتين»[٥٣]. وقد كان ابن حنبل واحداً من هؤلاء «المحدّثين المتزمّتين». ومع أنّ من الحكمة أن نبدأ البحث في اجتهادات ابن حنبل الفقهية في سياق وإطار نظرياتها الحديثية، فإنّني أبادرُ إلى القول إنّ خلافات ابن حنبل مع الشافعي حول الأحكام الشرعية، ليس بإمكانها أن تفسّر نشوء وتشكيل «الحنبلية» مذهباً. وواقع الأمر أنّ ابنَ حنبلٍ وعدداً من أتباعه الأوائل قد اعتنقوا الأحكام الشرعية الشافعية، بما فيها ذلك الخلاف حول أصل «القياس»[٥٤].

وعلى الرغم من أنّ ابن حنبل ما كان راضياً عن كثرة استعمال الشافعي للقياس؛ فإنه ما اختلف معه على مشروعية اللجوء إلى هذا المبدأ التشريعي. ولذا، فإنّ توهُّم شاخت أنّ اختلاف أحمد بن حنبل مع الشافعي بشأن

---

(٥٢) Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), pp. 62-63; Susan A. Spectorsky, «Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh,» *Journal of American Oriental Society*, vol. 102, no. 3 (July-October 1982), p. 462, and Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*, translated with introduction and notes by Susan A. Spectorsky (Austin, TX: University of Texas Press, 1993), p. ix.

(٥٣) Schacht, Ibid., p. 62.

(٥٤) هذا التصوير لفكر ابن حنبل الفقهي قد تناوله: محمّد أبو زهرة، **ابن حنبل حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٩)، ص ٢٧٣، حيث يقرّر بوضوح أنّ ابن حنبل اقتفى أثر الشافعي وتقبّل شرعية استخدام القياس. ويشير هـ.لاوست أيضاً إلى فكر ابن حنبل الفقهي بقوله: «إنّ ابن حنبل لم يرفض (القياس)». انظر: H. Laoust, «Ahmad b. Hanbal,» in: *Encyclopaedia of Islam*, p. 276.

ولتقييم مشابه لموقف ابن حنبل من (القياس)، انظر: Wael Hallaq, «Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25 (1993), p. 597.

القياس، هو الذي يُفسِّر الانقسام داخل أهل الحديث، هو أمرٌ لا معنى له في هذا السياق. وذلك لأنه يعطي وزناً كبيراً للخلافات العَقَدية، التي ما كان فيها تبايُنٌ ظاهرٌ بينهما. وهكذا، فإنّ الاختلاف الضئيل بشأن مدى استعمال القياس، لا يمكن أن يكون هو السبب في لجوء ابن حنبل إلى إنشاء المذهب الخاصّ والمستقلّ، ويكون علينا أن نبحث عن عوامل إضافية.

وهناك مقاربةٌ أُخرى تحاول قراءة تكوّن المذهب الحنبلي في مرحلته المبكّرة، وهي تلك التي قام بها أَيرا لابيدوس (I. Lapidus) في أعماله، وهي التي تؤكد الطبيعة السياسية للحركة (الحنبلية). فبحسب لابيدوس؛ فإنّ العلماء الحنابلة امتلكوا رؤيةً تُجرّدُ الحكّام من أيّ سلطةٍ روحية. ففي رأي الحنابلة؛ أنّ العلماء هم الذين يتولّون أمر الشريعة، وليس الخلفاء[٥٥]. ذلك أنّ مساعي الحنابلة للحصول على السلطة، هي التي دفعتهم للاستعانة بالجنود المتذمِّرين: «فالحنابلة كانوا أول من استغلّ النفوذ الشعبيَّ والتعاطُفَ معهم في إنشاء حركةٍ منفصلة. . . لقد نشروا بين أتباعهم من الجنود السابقين في محلة الحربية ببغداد روحاً من الخصوصية والتمرّد، وحصلوا على تضامن أولئك وتحزُّبهم لهم[٥٦]. وبحسب لابيدوس أيضاً؛ فإن الحنابلة لعبوا دوراً رئيساً في تفعيل ديناميات الفصل بين الدين والدولة. وهو يريد أن يراهم ويرى حركتهم من خلال وجهة النظر هذه.

إن الجديد في قراءة لابيدوس لتكوّن المذهب الحنبلي ابتعادُه، عن الآراء السائدة التي ركّزت على الطبيعة الدينية العَقَدية للحركة الحنبلية، وتبنّيه وجود عوامل غير فقهية، وهي الاهتمامات السياسية.

ومع هذا، فإنّ الربط بين تشكُّل الحنبلية وسياسات الخليفة يبدو إشكاليّاً

---

(٥٥) I. Lapidus, «State and Religion in Islamic Societies,» *Past and Present*, vol. 151 (1996), p. 11.

وحول ملاحظة مماثلة، انظر: W. Madelung, «The Vigilante Movement of Sahl b. Salama al-Khurasani and the Origins of Hanbalism Reconsidered,» *Journal of Turkish Studies*, vol. 14 (1990), p. 331: «In these Volunteer Movements and Hanbalism, according to Lapidus' Interpretation, the Permanent Separation of State and Religion in Islam Took Shape».

«في هذه الحركات التطوعية والحنبلية، وبحسب تفسير لابيدوس، فإن الفصل الدائم بين الدين والدولة في الإسلام قد تشكّل».

(٥٦) Lapidus, *A History of Islamic Societies*, p. 166.

وبينما يختلف مع لابيدوس حول هوية ومساعي هؤلاء الجنود، يوافق مادلنغ على الافتراض الأساسي بأن الحنابلة قد عززوا أتباعهم بين الجنود. انظر: Madelung, Ibid., p. 337.

بذاته[٥٧]؛ فابتداءً، ليس لدينا إلّا القليل من الشواهد على مشاركة الحنابلة أو تدخُّلهم في أي شأن من شؤون سياسات الخلافة؛ إذ بين الخمسمِائة تلميذ الذين ذَكَرَتْهُم المصادر الحنبلية ليس هناك سوى واحد هو أحمدُ بنُ نصرِ بن مالك الخُزاعي (ت ٢٣١) قيل إنّه شارك في النشاطات السياسية[٥٨].

وإذا كان هناك بين تلاميذ ابن حنبل الآخرين مَنْ كانت له خلفية عسكرية أو انتماء إلى فريق سياسي شارك في سياسات الدولة، فإنّ المصادر لا تأتي على ذكره.

وهذا بذاته ليس دليلاً قاطعاً على أنّ الحنابلة لم يكونوا مشاركين في السياسات العامّة، لكنّه إشارة صريحة إلى أنّ هذا الشكل من النشاط السياسي - إذا وجد - لم يكن عاملاً مهمّاً في نظرة الحنابلة لدورهم، ورأيهم في طبيعة هذا الدور.

ثانياً: إنّ طبيعة النشاط السياسي للحنابلة تتطلب الإيضاح؛ فابن حنبل وأتباعه المقرّبون ظلّوا بمنأى عن الخلفاء وسياسات الخلافة[٥٩]، وحين عرض المحدِّثُون المُحبَطون على ابن حنبل المشاركةَ في تمرُّدٍ ضدّ جَلّادي «المحنة»، رفَضَ المشاركة[٦٠]. وحين قام الخليفة المتوكّل (ت ٢٤٧) الذي وضع حدّاً ونهاية للاضطهاد والمحنة، بدعوة ابن حنبل إلى قصره، بذل العالِمُ الكبير المُعَمَّر كلّ جهده لرفض الدعوة[٦١]. فزُهد ابن حنبل وآراؤه في قابلية العلماء

---

(٥٧) لمتابعة الآراء المختلفة التي تتفق مع لابيدوس، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٦.
انظر أيضاً: Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001), p. 106.
والصادر بالعربية بعنوان: مايكل كوك، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له رضوان السيد، عبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩). حيث يؤكد أنّ ابن حنبل لم يكن مشاركاً في هذه الحركات السياسية. أودّ أن أتوجه بالشكر إلى البروفسور م. كوك لتزويده إيّاي بمسوّدات الفصول المتعلّقة بهذه الدراسة.

(٥٨) ابن أبي يعلى الفرّاء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٨٠ ـ ٨٢.

(٥٩) Simha Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'abasside: IX^ème-XI^ème siècles*, études de civilisation et histoire islamiques (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1981), pp. 102-103, et Cook, Ibid., pp. 101-105.

(٦٠) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٤.

الذين يقتربون من الحُكّام للفساد قادتْهُ إلى تجنُّب التقرُّب منهم سواءٌ في ذلك المتودِّدُ والعِدائي؛ فقد كان يؤمن أنّ البقاء على مسافة من الحكّام هو أفضل الطرق للحفاظ على نقائه وسلامة عدالته الأخلاقية والروحية.

وبسبب نفور ابن حنبل من مُعاشرة الخلفاء أو مواجهتهم، فإنّني أظنّ أنّ سياسات الخلافة كانت خارج تطلُّعات الحنابلة، ولم يكن لها بالتالي النفوذ الأعمق في تشكيل المذهب الحنبلي.

وهناك مدخلٌ ثالثٌ يتفحّص المذهب الحنبلي في ضوء المواجهات الكلامية التي جرت في القرن الثالث؛ إذ نجد أنّ جورج مقدسي يجادل ويطرح مقولة إنّ المذهب الحنبلي إنّما ظهر للوجود نتيجةً لمعتقدات ابن حنبل الكلامية. فيقول: «إنّ مدرسة الفقه الحنبلي قد أتت للوجود ليس نتيجةً لموقفٍ فقهي أو قرارٍ اتّخذه قائدُها، بل، وبالأحرى، هي نتيجة لموقف حديثي اتّخذه في مواجهة عقلانية «المعتزلة» في مسألة الطبيعة الخاصّة للقرآن»[٦٢]. إنّ أهمّية ملاحظة مقدسي تتمثّل في انطلاقه من واقعٍ يربط بين تشكُّل «الحنبلية» والمحنة.

على أيّ حال، وعلى الرغم من أنّ ابن حنبل قد أدّى دوراً مركزيّاً في هذا الصدام، وكان القائد المعترف به لمقاومة المحدِّثين، فإنّ العلاقة بين المحنة وتشكُّل المذهب الحنبلي ليست واضحةً؛ وهذا الاقتراح المطروح يثير من التساؤلات أكثر ممّا يقدّم من إجابات.

وعلى سبيل المثال، نتساءل: كيف كانت بالضبط المواجهة بين أهل الحديث والمعتزلة؟ وكيف يمكن العثور على الرابط بين المذهب الحنبلي والصراع مع المعتزلة، والذي كان عمليةً تبلورت نتائجها في بيئة المحدِّثين؟!

وعلينا أن نتذكّر أنّ الحنابلة كانوا جزءاً من تلك البيئة؛ وذلك لأنّنا حين نحاول تفسير الدوافع التي دَعَتْهُم إلى إقامة مذهب منفصل، نحتاج إلى مناقشة الأسباب التي دَفَعَتْهُم إلى الافتراق عن الشافعية وغيرها من الدوائر السُّنّية الأخرى. وعلاوةً على ذلك، فإنّنا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ كلَّ

(٦٢) George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), p. 8.

المحدِّثين كانوا ضحايا «للمحنة»، وبعبارةٍ أخرى، أنّ المحنة كانت تجربةً مشتركة بين كثيرٍ من المحدِّثين، فعندها يصبح استدعاء المحنة أمراً لا يفسّر الانقسامات الداخلية بينهم، بل على العكس؛ إذ إنّ ذلك يجعلنا نتوقّع أنّ المصير المشترك بين الضحايا يمكن أن يقرّب الحنابلة أكثر، ويميل بهم إلى توجُّهات المحدِّثين الآخرين، ويساهم في خلق جبهة مشتركة ضدّ أعدائهم المشترَكين. وعلى هذا، فإنّ ملاحظة مقدسي تضع الثقافة (العلم الديني) على مسار مهمّ، ولكن علينا أن نتساءل عن الكيفية التي أثّرت بها المحنة في العلاقات الداخلية بين المحدِّثين، إذا أردنا أن نتفحّص الصلة بينها وبين تشكُّل المذهب.

أمّا العامل الرابع الذي يذكره العلماء في ما يتعلق بالمدرسة الحنبلية، فيتضمّن الآراء الأخلاقية لهذه المدرسة ونشاطها الاجتماعي. ويصف هنري لاوست (H. Laoust) الحنابلة بالطريقة التالية:

«الحنبلية.. تستعمل للدلالة على أتباع مدرسة فقه وأخلاق، وهي التي نمتْ وتطوّرت بفضل تعاليم أحمد بن حنبل (٢٤١/ ٨٥٥)»[٦٣].

وهذا التمثيل الوصفي يجمع بين اثنين من العناصر الثلاثة أو المكوّنات الأساسية، التي سبق لي أن أشرت إليها وهي: الكلام والفقه.

وعلى أيّ حال، فإنّ لاوست قد أضاف إلى ذلك أنّ المدرسة الحنبلية قد نمت وتطوّرت بفضل تعاليم ابن حنبل. وبعبارة أخرى، إنّه يقارب مسألة تشكيل المذهب الحنبلي من هذا المدخل، وينطلق من وجهة نظر التاريخ الثقافي. وفي دراسةٍ أخرى تتناول وتلامس مسألة تشكيل المدرسة الحنبلية، يقارن لاوست بين الفقه الحنبلي والحياة الداخلية الغنيّة النابعة من الزهد[٦٤].

لكنه في أيّ حال، يتجاوز هذا التقسيم التبسيطي، ويرسم صورة زاهية وأكثر إشراقاً لموقف ابن حنبل من الصوفية، وينتهي إلى تكرار الحديث عن القيم الأخلاقية المشتركة بين الحنبلية والصوفية.

---

(٦٣) H. Laoust, «Hanabila,» in: *Encyclopaedia of Islam*.

(٦٤) Laoust, «Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258),» pp. 70-71.

وهناك دراسةٌ تُوْلي التشديد على وجهات النظر الأخلاقية للحنابلة عنايةً خاصة، هي من وضع س. صَبَري (S. Sabari)، التي ينحصر بحثها في الفضائل والأخلاق الحنبلية في إطار الصراع الفئوي(٦٥)، والتوقيت الزمني الذي اختارته يعود بأصول هذه الأخلاق والفضائل إلى النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة، أي حين بدأت الخلافة بالانهيار. وطبقاً لما تورده صَبَري، فإنّ تلك الفترة كانت فترة توتُّر اجتماعي حادّ، وقد قام الحنابلة بالتعبير عن آراء الناس والعامّة في الشارع البغدادي.

وبالمقارنة مع اتّجاهات فقهية سُنّية أخرى، أصبح الحنابلة حركةً شعبيةً تقوم بالوعظ، وتمارس النشاط الجماهيري. أمّا أتباعهم، فكانوا من طبقات العوامّ والمستضعَفين من السُّنّة في بغداد(٦٦). وأمّا الرؤية الدينية لديهم، فقد كانت تشدّد على الولاء للسلف وعلى التمسُّك بالفضائل والقيم الاجتماعية والخُلقية. وقد قادتهم هذه النظرة الأخلاقية إلى انتقاد أسلوب حياة الخليفة وتَرَف الأغنياء.

تُقدّم صبري إذاً بياناً أو وصفاً بالغ الدقّة عن التوتُّر في علاقة الحنابلة بالحُكّام، بين إخلاصهم لهم، والنفور من التقرّب إليهم، كما تُقدّم كشفاً بجهود الحنابلة لتشكيل رأي عامّ وتشدُّدهم وصرامتهم في تطبيق التفسير المتطرّف الموجَّه للإصلاح الاجتماعي وتطبيق قاعدة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». كما إنّها تلاحظ بالإضافة إلى ذلك، أنّ الحنابلة قد اجتنبوا النُّسّاك أو المتصوّفين، وهي بصورة خاصّة نقطةٌ مهمّة في هذه الدراسة(٦٧).

في ضوء أعمال المراجعين الذين يناقشون في تاريخ تأسيس مدارس الفقه ويُرجعونها إلى منتصف القرن الرابع للهجرة(٦٨)، أودُّ أن أؤكّد أنّ كلّ الدراسات التي ورد ذِكرها في هذا الكتاب، تشترك في افتراض أنّ المدرسة الحنبلية قد تأسّست خلال حياة ابن حنبل أو خلال العقود الأولى بعد موته.

---

(٦٥) Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'abasside: IXème-XIème siècles*, pp. 101-103.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٦٨) العبارة الأكثر شمولاً لهذه النظرة هي: Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*

وهذه الدراسة لا تقبل بالتوقيت الزمني الوارد في الدراسات التي تمّت مراجعتها أعلاه، وتقيم الحجّة على أنّ الأسس الشرعية الفقهية والكلامية والأخلاقية للحنابلة قد تمّ وضعها في حياة ابن حنبل وبعد فترةٍ وجيزةٍ من وفاته.

علاوةً على ذلك، فإنّ هذه الدراسة تفترض أنّ هناك سلسلةً من نَقَلَةِ المعرفة أو المحدّثين قد بدأت بابن حنبل واستمرّت على التوالي، وبلا انقطاع، عبر القرون التالية. وعلى الرغم من أنّ الأجيال اللاحقة من الحنابلة قد أحدثت الكثير من التغييرات والمراجعات وإعادة تشكيل الآراء ضمن المذهب وطروحاته، فإنّ الأسس والقواعد قد تكوّنت في أثناء حياة ابن حنبل أوّلاً.

وعلى الرغم من مناقشتي وما أوردتُ من حجج بشأن التوقيت الزمني المعطى في تلك الدراسات، فإنّ من الضرورة بمكانٍ الإشارةَ إلى أنّها تشتمل على نُقطتَي ضعف، أُولاهما أنّ معالجة أو مقاربة الحنبلية في هذه الدراسات كانت تَرِدُ عادةً كجزءٍ من بحثٍ عامّ، وبالتالي فإنّها كانت تتعامل معها بوصفها أمراً مُسلَّماً به، ولا تُكرّس أكثر من صفحة أو صفحتين لمراحلها المبكرة[٦٩].

أمّا بؤرة التركيز، فقد كانت على مسألة فصل الدين عن الدولة (الذي يقول به لابيدوس)، وتطوُّر الفقه الإسلامي (كما يقول شاخت)، والتربية الإسلامية (كما عند مقدسي)، والحركات الاجتماعية (كما عند صبري). وهكذا، ومع أنّ لديهم جميعاً الإدراك الكافي والملاحظات العميقة، فإن أيّاً منهم لم يقدّم بحثاً معمّقاً عن مرحلة التأسيس (للحنبلية).

أمّا نقطة الضعف الثانية، فهي أنّ كلّ واحدة من هذه الدراسات تركّز على جانب أو مظهر واحد من الحنبلية، وتتجاهل الجوانب الأخرى. وإذا كان من المقبول القيام بهذا في دراسات تتناول مواضيع بحث أخرى، من قِبل هؤلاء الدارسين، فإنّهم بوصفِهم دارسين للحنبلية، قد فشلوا جميعاً في تقديم بحث شامل يجمع شتّى العوامل التي شكّلت «الحنبلية».

---

(٦٩) إنّ العبارة الاستثنائية في هذا السياق هي لـ: Spectorsky, «Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh;» Ibn Hanbal, *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*, and Laoust: «Hanabila,» and «Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258)».

تتوجّه هذه الدراسة إلى معالجة نُقطتَي الضعف المذكورتين. وستولي كلّ موضوع تمّت مقاربته بصورة موجزة في الأعمال التي سبق عرضها، ما يستحقّ من الاهتمام والتفصيل في فصل واحد على الأقلّ. وسنقوم بفحص النتائج الاجتماعية للنظرة الأخلاقية الحنبلية في الفصلين الثالث والخامس. أمّا الفقه ـ التشريع ـ الحنبلي فسيتمّ النظر فيه في الفصل السادس. وأمّا «المحنة وتأثيرها في تأسيس الحنبلية» فسنتناولها في الفصول السابع والثامن والتاسع.

وفي كلّ ما سنقوم به من أبحاث وتحقيقات فرضية أيديولوجية أو ثقافية. ومع ذلك، فإنّنا في تساؤلاتِنا وبحثنا في هذه الفصول، سنذهب إلى ما يتجاوز وصف الآراء الحنبلية؛ إلى السؤال عن الكيفية التي شكَّلت بها هذه الأيديولوجيا والأفكارُ والأسُس والطاقاتُ الدينامية في مجال فعاليتها ودائرتِها النزعةَ الحنبلية. وسنأتي على استنطاق الأفكار وبحثها، وعلى عمليات ومسار الحركة الاجتماعية أيضاً في الفصل الرابع، الذي يؤلّف نوعاً من البيان عن التحوُّلات التي ألمّت بأتْباع ابن حنبل.

وفي هذا الفصل الذي يركّز على مكوِّنات التركيبة الاجتماعية (دائرة الحنبلية) ستُتاح لنا فرصة لنرى كيف أنّ الصداقة، والتقدير، والثقة، والاحترام المتأصِّل، والتطابق في المجال الأيديولوجي أو الافتقار إليه، كيف أنّ هذا كلَّه يؤدّي دوراً في طاقات وديناميّات الدائرة الداخلية (بِنْيتها). إنّ مثلَ هذا الدمج بين العوامل الاجتماعية والاقتصادية والعملية يسمح بفتح باب أو مدخل لمقاربة الدائرة الحنبلية بوصفها كياناً اجتماعيّاً فاعلاً خلّاقاً، وبتقييم تفاعُل كلٍّ من هذه العوامل المذكورة ودورها في عملية تشكيل هذه الدائرة وتحويلها إلى مذهب.

حين تواجهنا مثل هذه الخلفية، يغدو من الممكن أن نشير إلى المرحلتين في عملية أو مسار تشكُّل المذهب الحنبلي:

أُولاهما هي تشكيل الدائرة الحنبلية؛ ففي هذه المرحلة المبكرة كانت مكانةُ ابن حنبل العلميةُ تقوم على كونه راوياً للحديث (النبوي) ومُستنبِطاً للأحكام الشرعية، (أي فقيهاً يُفتي برأيه) إلى جانب كونه معروفاً بالتقوى والورع؛ الأمر الذي جمع حوله مُريدين وتلاميذَ تألّفت منهم البنية الأساس للدائرة الحنبلية.

أمّا المرحلة **الثانية** فهي ترصد تحوُّل هذه الدائرة إلى مذهب. وعملية التحوّل هذه، تطوّرت، أو حدثت، فأبرزت صورةً ذاتيةً مميّزةً للحنابلة (عن أنفسهم) دفعتْها بعيداً الدوائر أو المجموعات الحديثية ـ السُّنّية الأخرى، وأظهرتها للوجود. وهذا الشعور المتعالي والمتزايد بالأهمّية والتميُّز أو الفرادة، والتحشُّد الجماهيري (Crowd) قد نشأ بعد أن كشفت المحنة عن الخلافات الداخلية والتوتُّرات في صفوف المحدّثين. ومن منظور هذه الخلافات الحديثيّة وهذه الخلفية حول النزاع على منزلة الكلام والموقف المتشدّد الجذري للحنابلة في هذا النزاع هي ما أتاح للخلافات الفقهية والرأي المتمايز وفتح الطريق أمام الحنبلية لتصبح مذهباً متواصلاً (قائماً بذاته).

رابعاً: القوّة والسلطة

في الفترة الواقعة ما بين ٢١٨ ـ ٢٣٤ للهجرة، حاولت مجموعةٌ من علماء الكلام (المتكلّمين) الحائزين على دعم وموافقة بلاط الخليفة، أن يفرضوا عقيدة «خَلْق القرآن» على المسلمين.

وكان ذلك بموجب السياسة التي عُرِفت في ما بعدُ باسم «المحنة» والتي تعرّض خلالها المؤمنون المخالفون لها أو المؤمنون بعكسها للتهديد والاضطهاد. ففقَدَ البعض وظائفهم، وفقد البعض الآخر مرتّباتهم، ووُضعت قلّةٌ منهم في السجن، رَهْنَ الاستجواب والتعذيب، في بداية هذه المحنة التي أدارها الخليفة المأمون (المُتوفَّى سنة ٢١٨هـ) وواليه. لكن بعد أربعة أشهر من بداية هذه الحملة من الاضطهادات على نطاق واسع، مات الخليفة المأمون، وتولّى إدارةَ العملية، «المحنة»، قاضي القُضاة ابنُ أبي دؤاد وشبكةٌ أو طائفة من القضاة الذين يُماثلونه في الرأي.

هذا، وكانت محاولاتُ الخليفة وقاضي القضاة القائمةُ على فرض هذا الموقف الإيماني من قضية خلق القرآن على العامّة، قد لاقت مقاومةً سلبيةً لا ينقصها التصميم. وبعد مرور خمسةَ عشَرَ عاماً على الموجة الأولى للاستجوابات، وضع الخليفة المتوكّل حدّاً للاضطهادات.

بالنسبة إلى المعاصرين الذين كتبوا عن المحنة سواء بوصفهم من (المحقّقين) المستجوِبين أو من الضحايا، فقد ركّزوا جُلّ اهتمامهم

على واقعتَيْنِ اثنتين جرَتا خلال سنوات الاضطهاد الخَمْسَ عَشْرَةَ:

الواقعة الأولى هي الرسائل المتبادلة بين الخليفة المأمون وواليِه الذي كان مستجوِباً أو محقِّقاً فاعلاً في خلال الأشهر الأربعة الأولى من المحنة.

أمّا **الواقعة الثانية** فهي تفاصيل استجوابات ابن حنبل التي تمّ نقلها خلال فترة حكم الخليفة المعتصم. وعلى الرغم من كتاب باتون (Patton) **أحمد بن حنبل والمحنة**؛ فإنّ معظم الدراسات قد ركّزت على واقعة رسائل المأمون، وتجاهلت استجوابات ابن حنبل[٧٠].

وبالنسبة إليّ، فإنني سأركّز في هذه الدراسة وسأحاول استخدام هذه المصادر التي تمّ استخدامها بشكل نِسْبي لأكشف عن وجهة نظر الحنابلة في هذه الواقعة، أو الحدث.

إنّ الثقافة الحديثة والدراسات المتعلّقة بالمحنة تُوجّهُها فرضيّتان مهمّتان. تقول الأولى إنّ «المحنة» كانت تمثّل مواجهة بين الخليفة وعلماء الدين (المحدّثين والفقهاء) بشأن السلطة الدينية.

أمّا الفرضية الثانية فهي تتعلّق بالإيمان، أو الزعم، بخَلْقِ القرآن.

المقولة أو المُسلّمة القائلة إنّ المحنة كانت مواجهةً بين الخليفة والعلماء وجدت التعبير عنها في أعمال لابيدوس (Lapidus) المؤثّرة، التي يصف بها في كتابٍ له التطوُّرات التي أدّت إلى وقوع «المحنة» بما يلي:

«إنّ ظهور مؤسّستين بتركيبتين إداريتين بأخلاقيات مختلفة ونُخبٍ مختلفة قد ولّد صراعاً حادّاً بين الخليفة والعلماء (الفقهاء). ومن البداية الأولى، ادّعت الخلافة أنّها الحامية للمصالح الدينية والسياسية للمسلمين. ولفرض هذه الادّعاءات بادر الخليفة المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣م) إلى بدء الاستجوابات التي حاولت فرض عقيدة خَلْق القرآن على قادة العلماء المسلمين، وذلك لتثبيت سلطته ومرجعيته في إعلان هذه العقيدة»[٧١].

إنّ وصف لابيدوس هذا يحمل لنا الانطباع بأنّ المحنة هي ذروة صراع استمرّ لعقود بين الحكّام (الخلفاء) والمحدّثين وعلماء الدين.

---

(٧٠) Walter M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna* (Leiden: Brill, 1897).

(٧١) Lapidus, «State and Religion in Islamic Societies,» p. 11.

ويفترض هذا الوصف أيضاً أنّ الحُكّام (الخلفاء) وعلماء الدين كانوا مُنظَّمين في كُتَلٍ أو أجسام اجتماعية مميّزة، تتنافس أو تتطلّع إلى القوة (السلطة) ولدى كلٍّ منهما أيديولوجيا تكافح من أجل تحقيقها على أرض الواقع ومن أجل فرض تصوُّرٍ معيَّنٍ للمصالح الجماعية.

يمكننا القول، بشكل إجمالي، إنّ الدارسين المُحْدَثين قد تبنَّوا آراء «لابيدوس» ونذكر، كمثال، فَهْم م. هايندز (M. Hinds) للمحنة، كما يظهر في **الموسوعة الإسلامية** وهو مبنيٌّ على تبنّي هذا التحليل(٧٢).

ويتكرّر هذا في كتاب **خليفة الله**، حيث تُقرّر ب. كرون (P. Crone) و(م. هايندز) أنّ تصوُّرات العلماء عن السنّة النبوية قد عرّضت سلطة الخليفة للخطر، وأنّ هذا الأمر أحدث مواجهةً صريحةً بين الخليفة والعلماء كانت ظاهرةً أو كامنةً قبل مجيء الخليفة المأمون بزمن طويل(٧٣).

ويبرز مثل هذا أيضاً في مقالةٍ هي صورة تاريخية، تركّز على ابتداء «المحنة»، يستند فيها ج. أ. نواس (J. A. Nawas) إلى الحجّة القائلة إنّ دافع المأمون إلى التحريض عليها إنّما كان جُزءاً من محاولة لوضع حدّ لنفوذ العلماء المتزايد(٧٤).

وقد تعرّضت في السنوات الأخيرة دراستان لمراجعة فهمنا لأصول المحنة وخلفيّاتها(٧٥). وفي إحداهما يتّخذ م. ق. زامان (M. Q. Zaman) موقف المجادل المعارض للمسلّمة السائدة التي صارت مقبولةً في هذا المجال. وهو يشرح ذلك بقوله: «إنّ الخلفاء العباسيّين الأوائل (قبل الخليفة المأمون) قد ادَّعوا لأنفسهم وتمتّعوا بسلطة تفوق وتعلو سلطة العلماء». وهذه المقولة ليست واضحةً بالنسبة إليّ، أنا كاتب هذه السطور، أيضاً، كما تبدو لمؤلِّفَي

(٧٢) Hinds, «Mihna».

(٧٣) Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, University of Cambridge Oriental Publications; no. 37 (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986), p. 93.

(٧٤) John A. Nawas, «A Re-examination of Three Current: Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26, no. 4 (1994), p. 622.

(٧٥) Hurvitz, «Ahmad b. Hanbal and the Formation of Islamic Orthodoxy,» and Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early Abbāṣids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 16 (Leiden; New York: Brill, 1997), pp. 106-118.

كتاب **خليفة الله**(٧٦). ومعارضة أو جدال «زامان» المقنع مبنيٌّ على أنّ «النمط أو الإطار الشامل للعلاقات بين الدولة والعلماء كان هادئاً نسبيّاً. وكان الخليفة المأمون هو الاستثناء الذي ابتعد عن هذا الإطار بادّعائه سلطةً دينيةً لنفسه، تفوق وتعلو على سلطة العلماء»(٧٧).

وعلى الرغم من أهمّية مراجعة «زامان» في ما يتعلّق بأصول المحنة وخلفيّاتها؛ فإنّه مع ذلك، يتوافق مع الاتّجاه الذي يعتمد الصورة التاريخية، التي تنظر إلى المحنة بوصفها صداماً بين الخليفة والعلماء. فبحسب قوله: «إنّ المحنة، بإيجاز، يمكن النظر إليها باعتبارها تحدّياً مدبّراً هدفُه تقويض سلطة العلماء والنيل من المركز الاجتماعي لهم في الوقت نفسه»(٧٨).

أما المسلَّمة الثانية للدارسين الجدد، فهي القول إنّ البُعد الاجتماعي للمحنة كان محدّداً في إطار النقاش والجدل حول مسألة خلق القرآن؛ حيث نرى أنّ «م. هايندز» في **دائرة المعارف الإسلامية** يتساءل: «. . . لماذا كان على قضية خلق القرآن أن تكون المحور؟!»(٧٩)، ويقدّم لنا جواب «وات» (Watt) على هذا السؤال القائل إنّ القرآن «المخلوق» يعطي المزيد من السلطة للسياسيّين والإداريّين (الكُتّاب) والموظفين (Scribes)، بينما يضع القول إنّ القرآن «غير مخلوق» سلطةً أكبر في أيدي العلماء. ثمّ يعمد هايندز إلى استبعاد هذا التفسير. وهو يشير أيضاً إلى مقالة مادلونغ (Madelung) التي تدور حول الخلاف على مسألة «خلق القرآن»، التي يشير فيها المؤلّف إلى أنّ مُناصري توجُّهات مُعيّنة بين المحدِّثين كانوا أصلاً ممتنعين عن المشاركة في النقاش حول مسألة خلق القرآن؛ بسبب آرائهم المعادية للكلام. ومراجعة مادلونغ لتاريخ الجدل (حول هذه المسألة) يشير إلى سؤال آخر يربض في أصول المسألة، ويطرح نفسه وهو: «أمِنَ المفيد ومن المشروع القيام بتحقيق في هذه المسألة الإيمانية؟!» وعلى أيّ حال، فإنّنا إذا نَحَّيْنا جانباً إشارة مادلونغ إلى أولئك المحدِّثين، فإن معظم

---

(٧٦) Zaman, Ibid., p. 11.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٠٨. هذه العبارة الفضفاضة ليست واضحة تماماً، وذلك لأنّ زامان (Zaman) كان قد أشار إلى أنّه بعد وفاة المأمون «أن أمر المطالبة بالسلطة الدينية كان مهملاً» (ص ١١٢).

(٧٩) Hinds, «Mihna».

المؤرّخين ظلّوا ينظرون إلى المحنة بوصفها محصلة للجدال حول مسألة خلق القرآن.

إحدى المشاكل التي حيّرت الدارسين الجُدد هي عدم القدرة على إيجاد الرابطة أو الصلة بين الخصوم في المحنة (الذين هم في نظرهم العلماء من جهة والخلفاء في الجانب المقابل)، وأنّ القضية موضوع الجدال هي «خلْق القرآن».

أمّا السؤال عن «دافع الخليفة إلى مواجهة العلماء في مسألة إيمانية؟»، فقد قاد عدداً من المؤرّخين الجُدد إلى إقصاء اللّاهوت أو العلوم الدينية إلى الخطوط الجانبية، وإلى النظر إليها بوصفها عاملاً غير مؤثّر في حركية وفعالية «المحنة»؛ ذلك «أنّ النقطة المحورية موضوع الخلاف خلال فترة «المحنة» هي بالتالي ليست نقطة كلامية بعينها، تتعلق بالعقيدة»[(٨٠)]. وطبقاً لهؤلاء المؤرّخين، فإنّ علينا استبدال المصالح السياسية للخلفاء بالجدال الديني.

إنّ مقولتِي، أو رأيي، على أيّ حال، هي أنّنا إذا اتّبعنا الطريقة التي يناقش بها المعاصرون الأحداث، بجدّية أكثر، فمِن المحتمل أن نجد رابطة أو صلةً مُقْنِعةً بين أطراف الصراع والقضية المُتنازَع عليها.

إنّ المراجعة التي أقدّمها في هذه الدراسة هي إعادة تفسير لروايات الحنابلة عن «المحنة»[(٨١)]. وإنّ إحدى السمات الواضحة في هذه الروايات أو التقارير هي الدور البسيط الذي تنسبه إلى الخليفة المأمون في الجدال الدائر؛ فالمشاركون الأساسيُّون في المواجهة هم ابن حنبل من جهة، ومجموعة من القُضاة الأحناف يُؤازرهم جماعةٌ من «المتكلّمين» من جهةٍ أُخرى. ورواية الحنابلة عن الاستجوابات تعطينا الانطباع بأنّ النزاع لم يكن بين الخليفة والمجموعة التي لا شكل لها من العلماء، بل كان بين فريقين من

---

(٨٠) Nawas, «A Re-examination of Three Current: Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna,» p. 624.

(٨١) لتحليلٍ أكثرَ دقّةً للمصادر في المراحل الحنبلية المتأخّرة للمحنة، انظر: Cooperson, «The Heirs of the Prophets in Classical Arabic Biography,» pp. 340-400.

حيث نجد أنّ حذَر كوبرسون كان في محله، وجدير بنا أن نتذكر أن هذا يعكس نظرة الحنابلة لهذه الأحداث.

العلماء المسلمين[٨٢]. وإذا حكمنا بمثل هذه التقارير، فإنّ المحنة من وجهة نظر الحنابلة، كانت صراعاً بين مُعسكرين طرح كلُّ معسكرٍ منهما رؤيتَهُ الخاصة للإسلام.

لكنّنا في اللحظة التي نحوّل فيها اهتمامنا ونُدير وجوهنا عن المأمون ورسائله عن المحنة (التي سيُعاد تفسيرها أيضاً في هذه الدراسة) إلى المصادر الحنبلية، فإنّ قضية سلطة الخليفة في الدين ستفقد بَريقها وستَبهت، ليبرز إلى النور من جديد التوجُّه الإسلامي. أمّا الملاحظة الثانية التي يمكن استخلاصها من المصادر الحنبلية، فهي أنّ الجدال بين ابن حنبل ومُستجوبيه كان يدور على مستويين: المستوى الأول المعروف كان مسألة خلق القرآن. لكنّ التقارير تدلّ على أنّه خلال تبادُل الحُجَج ألمح المتخاصمون إلى نقطة البحث في القرآن؛ لأنه كان عليهم أن يوضحوا قضية أخرى هي: مكانة الأيديولوجيا (العقيدة). فحين طلب ابن حنبل من مستجوبيه تقديم دليل من القرآن والسنّة، كان (في الواقع) يثير سؤالاً أساسيّاً: فما الذي يشكّل دليلاً أو برهاناً في تحقيقٍ أو استجوابٍ ديني؟!

وحين يتابع قائلاً إنّ ابن أبي دؤاد قد قدّم، وببساطةٍ، تفسيراً أو تأويلاً لخلق القرآن، وإنّ رأيه ليس بنداً أو شرطاً مُلزماً للإيمان، فإنّه يثير الشكّ في مركز وقيمة التأمُّلات والنظريات الكلامية.

وباختصار، فإنّ معظم ما تدور حوله الاستجوابات كان حول السؤال المبدئي والأساس: منزلة أو مكانة التفكير أو التدبُّر في التديّن الإسلامي.

ستجادل الدراسة الحالية في أنّ أطراف النزاع المُتنافسين كانوا من أتباع اتّجاهين من العلماء: اتّجاه المحدِّثين، واتّجاه المتكلّمين (علماء الكلام)، وأنّ السبب في المواجهة العنيفة كان ضمنيّاً تحديد مقام علم الدين. لقد كان المحور الواضح للاستجواب، وهو السؤال عن خلق القرآن، فرعاً على الخلاف على موقع علم الدين أو علم الكلام. وبالتالي، كان مثل هذا

(٨٢) إن قراءة كهذه لإجراءات المحنة هي التي كان قد أشار إليها زامان (Zaman) في كتابه، حيث لاحظ التالي: «إن هذا الخليفة، جاء وهو مقتنع تماماً على ما يبدو بسلطة العلماء، والسؤال الوحيد الذي يبرز هنا هو: «سلطة من بين هؤلاء العلماء هي التي يختلف معها؟»». انظر: Zaman, *Religion and Politics under the Early Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, p. 113.

المدخل يربط بين القضية المُتنازَع عليها وبين المُتنازعين بصورة أفضل. فالمحدِّثون والمتكلّمون كان لديهم سبب وجيه للصدام والاصطراع على مقام علم أصول الدين، الذي كان عنصراً في كفاحٍ امتدّ لعقودٍ، يهدف إلى تعريف الإسلام وتحديده بحسب الرؤية الدينية لكلّ طَرف.

ومن المثير للانتباه ملاحظة أنّ ضحايا المحنة لم يكونوا هم وحدهم الذين نظروا إلى «المحنة» بوصفها مواجهةً بين المحدِّثين والمتكلّمين، فقد شاركهم في ذلك المستجوِبُون أنفسُهم، وبمصطلحاتٍ مماثلة. لكنّنا لا نجد في رسالة المحنة للمأمون ذكراً للمواجهة بين الخليفة والعلماء، بل نجد عكس ذلك أنّه كتب إنّ السلطة الدينية مشتركة بين الأئمّة (نخبة العلماء) والخلفاء. والمأمون كان يفترض أنّ الخلفاء لاعبُون مُساوون في المجال الروحي. لكن، وفي أيّ حال، فإنّ إشارته إلى موقع الخليفة الديني ليست أكثر من ذريعةٍ لتبرير تدخُّله في جدال تجنَّبه غيرُه من الخلفاء. ومن جهة أخرى، فإنّ السلطة الروحية لم تكن السبب الرئيس للمحنة، أو موضوع الجدال الأساس في رسالته. وعلى ذلك، فالنقطتان الرئيستان للنزاع هما: القرآن، ومقام علم الدين (علم الكلام).

وعلى هذا، فإنّ العدوّ ليس العلماء ككلّ، بل المحدِّثون من بينهم، والمأمون لم يقم بتحدّيهم ككلّ أو مُجتمعين. وشَكْواهُ الوحيدة هي أنّ فريقاً بعينه من العلماء، الذين يخالفهم الرأي بشدّة حول الاتّجاه الذي يمضي به الإسلام، كانت لهم اليد العليا، وأنّ هذا الفريق يهدّد بأنْ يصبح القوة الثقافية والمرجعية الأيديولوجية (العَقَدية) في الساحة الإسلامية.

وبإيجاز، نقول إنّه على الرغم من أنّ الذين قاموا بالاضطهاد خلال المحنة وضحاياها قد اختلفوا على مقام علم أصول الدين، فإنّهم في الوقت نفسه قد قرأوا خارطة السياسة الدينية بالطريقة ذاتها. ورأى كلّ فريق في الفريق الآخر عدوّاً له، وكانت القضية موضوع الجدال في نظرهم هي «المشروع الديني» نفسه وليس الموقع الديني للخليفة. وما وصل إلينا من التسجيل التأريخي للمحنة يميل إلى تأييد هذا التقييم. ومصادرنا تقدّم لنا الدليل على التوتُّرات بين الخُلفاء والعلماء، ومع ذلك، تشير إلى الاحتكاك والتوتُّر بين المتكلّمين وأهل الحديث. وبينما تُهمل رواية الحنابلة هذا

الجانب، فإنّ المأمون والمتكلّمين يذكرونه. وطبقاً لما أورده المأمون، فإنّ فرعاً من المحدِّثين (دعاة الرجوع إلى السنّة النبوية)، كما يسمّيهم، قد أقدموا على اضطهاد المتكلّمين وتهميشهم وإخراجهم تدريجيّاً من دائرة الثقافة الإسلامية[٨٣].

تفترض هذه الدراسة إذاً أنّ المحنة قد تطوّرت بالشكل التالي: لقد قام المحدِّثون في القرن السابق على المحنة باضطهاد المتكلّمين (علماء الكلام)، ولم يعتمدوا على الدولة في صراعهم معهم، كما لم يعتمدوا القوة ولا الشدّة. وعلى أيّ حال، كانت لديهم القدرة على إيقاع عقوبات اجتماعية صارمة ضدّ الخصوم، وهذا ما فعلوه. وبالإجمال، فقد تجنّب الخلفاء (الدخول) في هذا الصراع طلباً للسلامة من عواقبه، وكانوا في بعض الأحيان يقومون بتهدئة الطرفين.

وكان المأمون هو الاستثناء الوحيد بين الخلفاء، الذي وضعه موقفه الثقافي والأيديولوجي (العَقَدي) في صفّ أو معسكر المتكلّمين مباشرة؛ فقد قرّر، حين رأى أنّ المتكلّمين قد تمّ استثناؤهم من المؤسّسة الدينية، تغيير سياسة الخلافة التقليدية والتدخُّل في السياسات الداخلية للعُلماء؛ فمن وجهة نظره، كانت المحنة فِعل انتقامٍ لتاريخ طويل من الملاحقات الاجتماعية.

لقد قدّم المأمون دعمه للمتكلّمين، وبوصفِه رأسَ الدولة كان بإمكانه مَنْحُهم الحقَّ في استخدام العنف. ونتيجةً لهذا، أفرزت المحنة مستوى من العنف لم يكن معروفاً في الصراعات الدائرة بين العُلماء حتّى ذلك الحين.

وعلى الرغم من انتصار المحدّثين، فقد دفعوا ثمناً باهظاً خلال الخمسةَ عشَرَ عاماً؛ إذ إنّه على الرغم من أنّ معظم الدراسات الحديثة تؤكّد نجاحهم، فإنّه من المهمّ أن نرى ألَمَهم وعذابهم؛ لأنّنا بذلك سنجد المفتاح، أو الطريق إلى تعقُّل تشكيل المذهب الحنبلي.

إنّ سيرة ابن حنبل هذه ليست دراسةً شاملةً لحياته؛ فبدلاً من الاهتمام

---

(٨٣) أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دوغويه، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ٣، ص ١١١٤.

بتفاصيل السيرة الذاتية، اخترتُ التركيز على ثلاثة جوانب من إنجازات حياته، هي: مكوِّنات تميُّزه الديني، وتأسيسُه حلقةً من التلامذة، ومقاومته في خلال المحنة.

ومع أنّ كلاًّ من هذه المواضيع يقوم بذاته، فإنّ كلاًّ منها يلتقي مع الآخر ويكمِّلُه. وهي مواضيعُ تُقارب وتُلامس قيادة ابن حنبل، والطريقةَ التي أثّرت في قيادة ابن حنبل، والكيفيةَ التي أثّرت من خلالها في تشكيل «الحنبلية». أمّا طبيعة قيادته والعلامة الفارقة التي تركها على الحنبلية، فسوف أبحثُها في خاتمة الكتاب.

القسم الأول

الحيـاة الخاصـة



مقدّمة

كان ابن حنبل رجلاً من أصولٍ عادية، عاش حياةً استثنائية. وهذه الحياة الاستثنائية أثارت فضول كُتّاب سِيرتهِ، الذين أضافوا إليها تقاريرَ ذاتَ سماتٍ شاسعة، وقصصاً عن إنجازاته البارزة. وقد امتلأ عدد من هذه التقارير والمرويّات، وبشكل صريح أو خفيّ، بالقيم الحنبلية، وحضور جدول عمل أيديولوجي (عَقَدي) من شأنه أن يُثير الشكوك حول صدقيّتها. وقد قاربْتُ هذه المشكلة بإخضاع المرويّات والمعلومات المتعلّقة بالسيرة إلى عملية نقدٍ للمصادر، وإلى غربلة مُكوِّناتها للتمييز بين المعقول منها والمستحيل. وسوف أستخدمُ تلك المرويّاتِ التي تبدو موثوقاً بها لتصوير جوانبَ من حياة ابن حنبل.

وقد حاولت في الوقت نفسه أن أفكّ رموز الشفرة الأخلاقية في تقليد كتابة سيرة ابن حنبل والطريقة أو الأسلوب الذي استُخدم في بناء هالةٍ من التميُّز الديني من حوله.

سيعرض الفصل الأول لأسلاف ابن حنبل وزوجاته وأبنائه ومِلكيّاتهم.

وبالنسبة إلى المعلومات التي لدينا عن تاريخ عائلته، فإنّها تبدو لي موثوقاً بها، كما يبدو أنّ فيها القليل من التوشية أو التطريز الأيديولوجي (العَقَدي). فهي تفيدنا بوجود توتُّرات بين أفرادها، وأنّهم قد تعاونوا مع السلطات مُخالفين رغباتِه، وأنّ لديهم ممتلكاتٍ اقتنَوْها من وراء ظهره. . .

وهذه المعلومات وجزئيّات تُماثلها تُلطّخ صورة ابن حنبل الورع، وهي مع ذلك واردة في سيرته ومُدمَجة فيها. والواقع أنّ هذه الفجاجة في أوصاف عائلة ابن حنبل هي بالضبط ما يمنحها مسحةً من الأصالة. وبالاستناد إلى هذا الافتراض سأشرع في تخطيط ورسم الأبعاد العادية لحياة ابن حنبل.

أمّا الفصل الثاني فيبحث في تكوين هوية ابن حنبل المهنية. وقد وجدت

أنني بإيرادِ لوائحَ بأسماء العشرات من شيوخه، وبإعادة بناء الفترات التي قضاها معهم، أستطيع أن أتتبّع نُموّه الثقافي وتطوُّره الأيديولوجي. وبينما تُقدّمه مُعظم كُتب سيرته في صورة المحدِّث الملتزم منذ بداية دراساته، فإنّني أطرح مقولة إنّه كان في بداية دراسته شابّاً طُلَعَةً وغير واثق من التزاماته الأيديولوجية، وأنّ اليقين الأيديولوجي والانخراط الجماعي قد تبلورا عنده في ما بعد ذلك بعقدٍ من الزمن.

وينقلنا الفصل الثالث من مرحلة الرجل العادي إلى مرحلة ودور المثال الاستثنائي. وهذه النقلة ليست مبنيّةً في أيّ حال على مجموعة جديدة من القصص الرائعة. فخصائصُ ابنِ حنبل الفريدةُ ستُنقل عبر وصف أعماله اليومية وأفعاله.

فالدليل أو الشاهد على تقواه يمكن إيجاده في الأمور الدنيوية، مثل الطعام الذي كان يأكله، والثياب التي كان يرتديها... وقد كانت المعضلةُ الأساس هنا هي تمييزَ الرسالة الأخلاقية التي كان المقصود إرسالها في ما يبدو في الظاهر في مجموعةٍ عشوائية من الروايات. وحين نحلُّ شفرة الرمز الأخلاقي (Moral Code) ستّتضح لنا الطريقة التي بُنيت بها صورةُ ابنِ حنبل الورع والطريقةُ التي دعمت بها هذه الصورة امتيازه الديني.

الفصل الأول

الأسلاف والعائلة

أحمدُ بنُ محمّدِ بنِ حنبلِ بنِ هلالِ بن أسد بن إدريس بن عبد الله بن حيّان بن عبد الله بن أنس بن عوف بن قاسط بن مازن بن شَيبان بن ذُهْلِ بنِ ثَعْلَبَةَ بنِ عُكابَةَ بنِ صَعبِ بنِ علي بن بكر بن وائل بن قاسِط بن هِنبِ بن أفصى بن دُعْمِيّ بن جَدِيلةَ بنِ أسدِ بنِ ربيعةَ بنِ نزار بن مَعَدِّ بنِ عدنانَ بنِ أُدّ ابن أُدد بن الهَمَيْسَع بن النبْت بن قَيْذار بن إسماعيل بن إبراهيم (عليه السلام)[1].

أولاً: سُلالة نسب ابن حنبل

ما الذي نجده في قائمةٍ طويلةٍ من الأسماء؟! إنّها بالنسبة إلى حاملها مصدرُ فخر. أمّا بالنسبة إلى المؤرّخ، فإنّها قد تكون دليلاً على التحوّل الثقافي (من حيث درجةُ الاهتمام بالنَّسب). وسُلالة نسب ابن حنبل هي نوعٌ من الدمج بين شكلٍ يعود إلى ما قبلَ الإسلام والمعنى الإسلامي. والفكرة القائلة إنّ قائمةً من أسماء فردية وعشائرية (قَبَليّة) قد تكشف شيئاً عن أحوال

---

(١) أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، من عالم الإسلام (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١)، ص ٢٧. لسلاسل أنساب ابن حنبل المتعدّدة، انظر: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ١٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦٧)، ج ٩، ص ١٦٢؛ محمّد بن الحسين بن أبي يعلى الفرّاء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصحّحه محمّد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٤، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار المعارف، ١٩٦٦)، ج ١٠، ص ٣٢٥

الفرد ترجع بحدّ ذاتها إلى أعراف ما قبلَ الإسلام. أضِف إلى هذا أنّ الأسماء التي تظهر في القائمة هي أسماءٌ مألوفة لأشخاص بارزين وقبائلَ تعُود إلى ما قبل الإسلام.

بالإضافة إلى هذا، تضمّ قائمة الأسماء هذه شخصياتٍ بارزةً مُستقاة من تقاليد الأديان التوحيدية (الإبراهيمية)، كإبراهيم وإسماعيل. وهذه العناصر الجديدة تدلّ على أنّ سلامة نسب ابن حنبل ما هي إلّا صَهْرٌ لنماذجَ عُليا وثنيةٍ وأخرى من موروثات الأديان التوحيدية.

كان ابن حنبل ونسله من أبناء وأحفاد، الذين كتبوا سلسلة النسب هذه، يعون هذا ويعرفونه، ويعتزّون به، وقد قاموا بنقله إلى الأجيال اللاحقة. وهم في أي حال، لم يكونوا وحدهم الذين أبدَوا اهتماماً وَعُنُوا بأصول سُلالتهم؛ فبعد وفاة ابن حنبل بثلاثة قرون، قام الحنبلي المشهور ابن أبي يعلى (ت٥٦٠هـ) ببحث سلسلة أسلاف ابن حنبل في كتابه **طبقات الحنابلة**[٢]، وهو مجموعةُ تراجمَ لعلماءِ الحنابلة البارزين. وقد كتب ابن أبي يعلى يقول:

«وهذا النسب فيه منقبةٌ عظيمةٌ، ورُتبةٌ عظيمةٌ من وجهين؛ **أحدهما**، حيث تَلاقى في نسب رسول الله (ﷺ)؛ لأنّ نزاراً كان له ابنان، أحدهما مُضَر ـ ونبيُّنا (ﷺ) من ولده. والآخر ربيعة، وإمامُنا أحمدُ من ولده»[٣].

«أمّا السبب الثاني فهو أنّ ابن حنبل من سلالة عربيّة نقيّة»[٤]. وابن أبي يعلى الذي عاش في القرن السادس للهجرة، لم يتورّع عن استخدام النسب العربي لتحسين صورة إمامه، لكنّه، وفيما كان يفخر بأصول ابن حنبل العربية النقيّة، قام كذلك بوضع هذا العنصر في إطار مفهوم إسلامي. إذ إنّه قد زعم أنّ أهمّية وقيمة الأصل العربي ناجمتان عن الصلة بين العروبة والإسلام، واقتبس في هذا الصدد حديثاً عن النبي أشار فيه إلى أنّ العرب قد امتازوا وكُرّموا بثلاث فضائل، «قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «أحِبُّوا العرب لثلاثٍ: لأنّي عربيٌّ والقرآنُ عربي ولسانُ أهل الجنّة عربي».»[٥].

---

(٢) ابن أبي يعلى الفرّاء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

أما الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) فقد كان أقلَّ حماسةً بالنسبة إلى نَسب ابن حنبل مقارنةً بابن أبي يعلى. فالخطيب لا يشير إلى الأسلاف المشتركين بين النبي محمّد وابن حنبل؛ إذ إنّه ـ البغدادي ـ يبتدئ ملاحظته بالإشارة إلى عدد من الآراء تدور حول الترتيب الصحيح لأسلاف ابن حنبل؛ ذلك أنّ علماء المسلمين الذين تناولوا سلسلة نسب ابن حنبل لم يتمكّنوا من الاتّفاق على نسل المتحدّرين من ذُهلِ بنِ شيبانَ وشيبانَ بنِ ذُهل[٦]. ومع ذلك يُدخِل الخطيب البغدادي أيضاً بشكل مهذّب قِيماً إسلامية. وفي غمار هذه الخلافات حول سلسلة نسب ابن حنبل امتُدحت عشيرة «ذُهل»؛ لأنّها أنجبت الكثير من العلماء والخطباء والشعراء والنسّابين[٧].

ونلاحظ أنّ بين الأنواع الأربعة من الخبرات المعرفية المذكورة هناك على الأقلّ اثنتان لهما مضامينُ إسلاميةٌ هما علماء الدين والدُّعاة. هذا ما كانت عليه الملاحظات حول إنجازات أسلاف ابن حنبل، لكن المعيار الذي يقاس به الفخر هو معيار إسلامي. وفي الوقت نفسه، فإنّ كلّ هذا الادّعاء والفخر بامتلاك الشهرة يتبعه المزيد من المفاهيم المألوفة السابقة على الإسلام، مثل الإشارة إلى عدد الأنبياء، والمآثر الحربية، والفخر القَبَلي..[٨].

على الرغم من القيم الإسلامية الجديدة، التي أُدخلت إلى المجتمع العربي، فإنّ كون المرء عربيّاً ذا نسبٍ نقيّ أصيل ظلّ حتّى نهاية القرن الثاني للهجرة من الأمور التي تجلب للمرء منافعَ اجتماعيةً واقتصادية. ومن الأرجح أنّ أبا النعمان محمّدَ بنَ الفضل (ت ٢٢٣هـ) حين أبدى الملاحظة التالية سائلاً ابن حنبل: «يا أبا عبد الله، لقد سمعتُ أنّك من قوم من العرب»[٩]،

---

(٦) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ١٤ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦)، ج ٤، ص ٤١٣ ـ ٤١٤؛ تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ٦ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٢٧؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **التاريخ الكبير: أو تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، تحقيق محمد عبد الهادي شعيرة (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧٣)، ص ٩، والأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ١٦٢.

(٧) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤١٤.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، ٢٩ ج (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٠)، ج ٣، ص ٢٤١.

كان يعبّر عن دهشته من طريقة عيش ابن حنبل المتقشّفة، في حين أنّ أُصوله العائلية كان من المفترض بها أن تؤمّن له مركزاً جيّداً ورغداً من العيش(١٠). وقد أجابه ابن حنبل بقوله: «نحن قومٌ مساكين».»(١١).

لكن الفقر، على كلّ حال، لم يكن لينقص من أهمّية انتسابه إلى عائلة من أصولٍ عربية. وفي حديث له مع أحمد بن حنبل سأل المحدِّثُ عبدُ الله ابنُ محمّد الرومي (ت٢٦٣هـ)(١٢) ابنَ حنبل عن سبب تردُّده المتكرّر على مسجد «بني مازن»؟ فأجابه ابنُ حنبل بقوله: «إنّه مسجد آبائي»(١٣). وهذا يوضح أنّ ابن حنبل كان مُدركاً أهمّيةَ أصول عائلته، فعبّر عن احترامه لِذكراها بالصلاة في المسجد الذي كان أسلافه يقيمون الصلاة فيه.

ولا يبدو أنّ وعي ابن حنبل أو إدراكه أُصولَهُ القَبَلية أو العشائرية قد أعاقه عن التواصل مع زُملاءَ له من أُصولٍ عِرقيةٍ وإثنيّةٍ مختلفة.

وعلى الرغم من أنّ المعلومات الواردة عن هذا الوعي نادرة، فقد وصل إلينا تعليقٌ موجز ليحيى بنِ مَعين (ت٢٣٣هـ) الذي لم يكن من أصل عربي، فقد ذَكر أنّه «[ابن حنبل] لم يذكر قطُّ في معرض الافتخار شيئاً يتعلّق بعروبته أو حتّى الإشارة إليها(١٤).

وهذه الملاحظات تشير إلى أنّه إذا كان ابن حنبل يعتزّ بنَسَبه، فقد احتفظ بهذا لنفسه ولعائلته.

---

(١٠) جرت هذه المحادثة قبل أن «يُقْدِم المأمون والمعتصم على سياسة إقصاء العرب من الديوان على نطاق واسع لا سابق له». انظر: D. Ayalon, «Preliminary Remarks on the Mamluk Military Institution in Islam,» paper presented at: *War, Technology and Society in the Middle East* (conference) (London; New York: Oxford University Press, 1975), pp. 48 and 53.

لمتابعة النظم في هذه المتغيرات، انظر: Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System* (New Haven, CT: Yale University Press, 1981), p. 150.

كمثال على توقف الإنفاق على العرب، انظر: أبو عمر محمد بن يوسف الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، مهذّباً ومصحّحاً بقلم رفن كست (ليدن: [بريل]، ١٩١٢)، ص ١٩٣.

(١١) ابن منظور، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤١.

(١٢) بالنسبة إلى عبد الله بن أحمد بن الرومي بن علي بن حجر العسقلاني، انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤)، ج ٦، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٣) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ١٩.

(١٤) ابن منظور، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، ج ٣، ص ٢٤١.

وسواء أكان هذا مجرّد ضَرْبٍ من الكياسة أو الحنكة، أم أنّه كان يعلّق أهمّيةً على الأمر، فيبدو أنّه لم يتطرّق إلى حقيقة كونه من أصل عربي صريح في حضور زملائه. وقد يشير تعليقُ ابن معين أيضاً إلى أنّ سلوك ابن حنبل كان استثنائيّاً.

لكن يمكننا أن نخرج بانطباعٍ مُفادُه أنّ ابن معين لم يُصادف أُناساً لديهم المقدار نفسه من الكياسة أو الفطنة كالذي وجده لدى ابن حنبل.

وهناك القليل ممّا نعرفه عن أسلاف ابن حنبل في فترتَيْ ما قبل الإسلام وفي المرحلة المُبكرة منه. فجدُّه الأكبر من جهة الأب: هلال، وأبوه وجدُّه: أسد وإدريس، ليسوا أكثر من أسماءٍ في قائمة طويلة تعود إلى إبراهيم (النبي). وليس لدينا دليل على أنّهم قد ميّزوا أنفسهم في أي مجال، أو بشكلٍ معيّن.

وإشارة ابن حنبل إلى أنّه من عشيرة فقيرة (قوم من المساكين) يرجّح القول إنّهم إذا كانوا قد شاركوا في الجيوش العربية الغازية، فإنّهم لم يكونوا من ذوي الرُّتب العالية.

أمّا من ناحية الأمّ، فإنّ ما نعرفه عنها أقلّ من ذلك بكثير، فقد كانت تُدعى صفيّة بنت ميمونة بنت عبد الملك، وكان جدُّها لأمّها يُدعى عبد الملك بن سوادة بن هِنْد، وكان يُقال إنّه من الشخصيات المرموقة في قبيلة بني شيبان[(١٥)].

وعلى الرغم من قلّة ما نعرف عن أسلاف ابن حنبل، فإنّ لدينا بعض المعلومات عن قبيلتهم «بني مازن» التي شاركت في الغزو الإسلامي للعراق وإيران.

وقد استقرّت القبيلة في البصرة، وانتقلت بعد ذلك إلى «مَرْو» ربّما في عام ٥١ للهجرة، حين أرسل زياد بن أبيه عشرات الآلاف من البصريّين والكوفيّين إلى خراسان[(١٦)]. وهذا فيما شاركت مجموعاتٌ من القبيلة في غزو آسيا الوسطى.

---

(١٥) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(١٦) A. Yu. Yakubovski and C. E. Bosworth, «Marw al-Shahidjan.» in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).

وفي خُراسان، تمكّن هلال، جَدّ ابن حنبل، من الصعود والخروج من هامشيّة أسلافه، إذ كان ضابطاً ناجحاً بشكل نسبيّ في الجيش، وعُيّن حاكماً على سَرَخْس[١٧]. وكغيره من أفراد قبيلة بني مازن[١٨]، التحق حنبلُ بنُ هلال بصفوف العبّاسيّين خلال ثورتهم على الأمويّين[١٩].

ومن المحتمل أنّه قُتِل في بُخارى على يد المُسيّب بن زهير الضَّبّي، وهو قائد عسكري عبّاسي بارز، على إثر مُشادّةٍ أو خلافٍ نَشِبَ في الجيش[٢٠].

سكن محمد والد ابن حنبل في مدينة مرو. وبعد العام ١٦٠ هـ بقليل، هاجر إلى بغداد، شأن ثلاثةٍ آخرين من إخوته وهم إسحاق وعمر وعبد الله[٢١]. أمّا أقاربه من جهة أُمّه؛ فقد بقي بعضُهم في خُراسان[٢٢].

أمّا في بغداد؛ فإنّ الأُسرة احتفظت بعلاقاتٍ ودودةٍ مع السلطات المحلية. ويبدو أنهم كانوا جزءاً من شبكةٍ للأخبار، كانت ترسل تقارير إلى الوالي. ففي حكايةٍ لا تخلو من اشتباهاتٍ، تَرِدُ ملاحظةٌ ممن يُسمى أبا المُنبِّه، وهو جار عائلة ابن حنبل، عن رسالةٍ بعثها أحد أعمام ابن حنبل إلى السلطات لكنها اختفت لأنّ أحمد بن حنبل أخْفاها[٢٣]. ويبدو أنّ هذه الحكاية تريد تصوير ابن حنبل في الصورة المثالية للإمام اللاحق، ولذلك فهي مدعاةٌ للشكّ والتحوُّط. لكنّ الجزء الخاصّ بتعاون الأُسْرة مع السلطات في مجال الاستخبار يبدو حقيقياً. إذ هناك قصةٌ أُخرى يرويها داود بن

---

(١٧) ابن منظور، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، ج ٣، ص ٢٤١، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٤، ص ٤١٥.

(١٨) G. Levi Della Vida, «Mazin,» in: *Encyclopaedia of Islam*.

(١٩) ابن منظور، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤١، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤١٥.

(٢٠) بالنسبة إلى المسيّب، انظر: Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History* (London: Croom Helm; Totowa, NJ: Barnes and Noble, 1981), p. 79, and Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1980), pp. 186-187.

(٢١) إسحاق، والد حنبل بن إسحاق، كان معروفاً. «كان عمر والد ريحانة، زوج ابن حنبل الثانية. انظر: ابن أبي يعلى الفرّاء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤٢٩. قرأنا عن عبد الله بن حنبل في: ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٧، في مناسبة مأتمه.

(٢٢) الذهبي، **التاريخ الكبير: أو تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢٣) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢١.

بسطام، وتُحدثُ لدينا الانطباع نفسه، أي أنّ عمَّ ابن حنبل كان على علاقةٍ مستمرةٍ بالسلطات المحلية. فبسطام يذكر أنّ الخبر من بغداد ما وصله في الوقت المناسب، ولذلك اتّصل بأبي عبد الله بن حنبل، عم أحمد وقال له: ما وصلنا خبرك اليوم[٢٤].

وكانت السلطات ببغداد تعرف أُسرة أحمد بن حنبل. فخلال التحقيق مع أحمد (أثناء المحنة)، سأل الخليفة عن عمّ أحمد[٢٥] فأجاب عبد الله بن إسحاق (ت ٢٣٢ هـ) وهو أحد القضاة الكبار ببغداد، والذي عرف أُسرة أحمد لسنوات قبل ذلك، بأنهم أُسرةٌ محترمةٌ ذات مكانة ومنزلة[٢٦]. وإلى الرأي نفسه في الأُسرة، توصّل قاضٍ بارزٌ آخرَ هو ابن سماعة (ت ٢٣٣ هـ)؛ وذلك عندما كان مصير أحمد يُناقَشُ في بلاط المعتصم[٢٧]. وهذا كله يعني أنّ أُسرة أحمد كانت معروفةً ومقدّرةً من جانب بعض أهمّ الموظفين في المؤسسة السياسية.

كان أجداد ابن حنبل عاملين في المجال العامّ في زمنهم. فقد شاركوا في الفتوحات، وكانوا مسجَّلين في ديوان العطاء، كما دخلوا في النزاعات الحزبية. وفي الجيلين السابقين على ولادة أحمد؛ فإنّ رجال الأُسرة عملوا في الجندية. كما إنّ جدَّه المباشر تولّى منصباً سياسياً. وجرى التحول من جانب ابن حنبل وابن عمه حنبل بن إسحاق، اللذين تركا مهنة الجندية، وقررا العودة إلى حلقات العلم. وقد كسبا رزقَهما أثناء طلب العلم عن طريق القيام بأعمال صغيرة مختلفة مثل العمل اليدوي وبيع السِلَع، وتأجير بعض ما ورثوه والعيش من إيجاره. وفي حالة ابن حنبل؛ فإن تغيير المهنة، عنى أيضاً تغيراً أيديولوجياً قوياً. وذلك لأنه رفض أن يتقاضى أيَّ مبلغٍ من المال من السلطات[٢٨].

---

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) حول استجواب ابن حنبل، انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(٢٦) أبو عبد الله حنبل بن اسحاق بن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، دراسة وتحقيق محمد نغش (القاهرة: مطبعة دار الثقافة، ١٩٧٧)، ص ٥٥. ويمكن الرجوع إلى دراسة مختصرة حول مهنة عبد الرحمن في: عبد القادر بن محمد بن نصر بن أبي الوفاء القرشي، **الجواهر المُضِيّة في طبقات الحنفية** (حيدر آباد الدكن: [مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية]، ١٩٣٣)، ج ١، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) حول رسم تصويري لعائلة ابن حنبل ومقارنتها مع Barmacids، انظر: Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, p. 70.

ثانياً: الزوجات والأولاد والممتلكات

يُروى عن حفيد ابن حنبل، زهير بن صالح بن أحمد بن حنبل (ت٣٠٣هـ) أنّه تحدّث في مناسبتين عن زواجات جدّه، وقد عُني عنايةً خاصةً في كِلْتا المناسبتين بذِكر الأصل العربي لزوجات جدّه ابن حنبل. فقد قال: «تزوّج جدّي رحمه الله أمّ أبي عائشة بنت الفضل وهي من العرب. . .»[٢٩].

وفي حديثٍ آخَرَ يُنسبُ إليه، يُروى أنّه قال: «لمّا ماتت عائشة، أمّ صالح، تزوّج جدّي بعدها امرأةً من العرب. . .»[٣٠].

تكشف ملاحظة زهير بنِ صالح الأُصولَ العربية لزوجات جدّه عن الحساسية التي لدى أفراد العائلة حين يتعلّق الأمر بانتمائهم الأُسَري. ومثل هذا الموقف يُثبت وجهات نظر أو آراء ابن حنبل الفقهية في مسألة المُلاءمة أو الكفاءة بين الأزواج[٣١].

فـ «الكفاءة» مبدأٌ شرعيٌّ، وكان محتواه أو حكمه وتطبيقه من الأمور التي ناقشها علماء المسلمين، وكان الهدف منها حماية النساء من الزواج برجالٍ دونَهنّ في المركز الاجتماعي والاقتصادي؛ الأمر الذي قد يؤدّي إلى الانتقاص من مقامهنّ أو مُستواهنّ. فالمقياس الذي يحدّد منزلة طرفَي الزواج المحتملين هو الدِّين والنَّسب والقدرة المادّية والحرّية (ضدّ العبودية).

وعلى أيّ حال، ومع أنّ القضاة والمُشرّعين قد أقرّوا مبدأ «الكفاءة»، فإنّهم قد اختلفوا على العناصر المُكوّنة لها.

ومُقارنةً بقضاةٍ وفُقهاء أئمّة، مثل مالك بن أنس والشافعي، فإنّ ابن حنبل كان من المقتنعين المتشدِّدين بضرورة اعتبار «النَّسب» بوصفه وسيلةً لتحديد التكافؤ بين الأزواج. وهذا يعني أنّ ابن حنبل كان مُصرّاً على ضرورة زواج النساء العربيّات رجالاً عرباً.

---

(٢٩) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٩٨، وابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤٢٩ حيث سُمّيت عباسة بنت الفضل.

(٣٠) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٣١) بالنسبة إلى «الكفاءة»، انظر: F. Ziadeh, «Equality (Kafa 'ah) in the Muslim Law of Marriage,» *American Journal of Comparative Law*, vol. 6 (1957), pp. 503-517, and M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, Studies in Ancient Arab Concepts (Leiden: Brill, 1972), pp. 301-310. =

ورأيُ ابن حنبل هذا في النسب بوصفه شرطاً وجد التعبيرَ عنه في جوابه عن سُؤالٍ ورد إليه من أحدهم:

قال بعض الرُّواة: «سمعتُ أحمد قال له رجل: بنت عمٍّ لي عربيةٌ أُزوِّجُها من مَولًى (من غير العرب)؟ قال: لا! قال: هي ضعيفة؟ قال: لا تُزوِّجْها»[٣٢]!

كان رأي ابن حنبل بسيطاً وصارماً؛ فهو لم يكن راغباً في إقرار زواج امرأةٍ عربيةٍ من مولًى هو دُونها في المستوى الاجتماعي.

وإنّ نُفوره من المساومة في مبدأ «التكافؤ» يجد تأكيده في رفضه تغيير موقفه، حتّى حين ألحّ عليه مُستفتيه، أو سائلُه، بُغية الحصول على التنازل منه بالإشارة إلى أنّ المرأة ضعيفة.

وفي الردّ على سؤالٍ آخرَ يتعلّق بزواج امرأةٍ عربية من مولًى، فإنّ لابن حنبل موقفاً أشدَّ صرامةً، إذ دافع عن التفريق بين امرأةٍ وزوجها. فقد سُئل عن رجلٍ زوّج ابنته مولى؛ فأجاب ابن حنبل: «أُفرّق بينهما، ثمّ قال: العرب للعرب كُفْءٌ، وقُرَيش لقريش كُفْءٌ». فقال له السائل الذي يستفتيه: «أرأيتَ لو أن زنجيّاً تزوّج من ولد فاطمة (بنت الرسول)؟ فأنكره، وقال: هذا قول الشعوبية»[٣٣].

وهذا بحدّ ذاته جوابٌ مشحون بالتوتُّر، فهو بدايةً لا يحدّد قيود أو عوائق النَّسب بالاختلافات العِرقية وحدها بين العرب وغير العرب، وحسب،

= وحول مكانته في الفكر الاجتماعي الإسلامي، انظر: Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 30-34.

وحول مفهوم ابن حنبل للكفاءة، انظر: Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*, translated with introduction and notes by Susan A. Spectorsky (Austin, TX: University of Texas Press, 1993), pp. 14-16.

ولتفاسير مختلفة عن رأي ابن حنبل، انظر مراجعة هارفتز (N. Hurvitz) لكتاب ابن حنبل **فصول عن الزواج والطلاق**، في: *Islamic Law and Society*, vol. 3 (1996).

(٣٢) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد** (بيروت: [د. ن.]، ١٣٥٣هـ/ ١٩٤٣م)، ص ١٥٩، و Ibn Hanbal, Ibid., p. 61.

(٣٣) إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق زهير الشاويش، ٢ ج (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/ [١٩٧٩م؟])، ج ١، ص ٢٠٠.

بل إنّ ابن حنبل يتقدّم أيضاً بتمييزٍ آخرَ بين قريش وغيرها من العرب، ويرفع منزلةَ قريش على سائر العرب. وتميُّزُ قريش ناجمٌ عن أنّها قبيلةُ النبي محمّد (ﷺ). وتميُّزُ القُرشيّين الاجتماعي والسياسي قد أعلن عن نفسه، أو تجلّى عبر ترتيباتٍ اجتماعية مثل حظر زواج القُرشيات من رجال غير قُرَشيّين، والحقّ الحصري بالخلافة. واللّافت للنظر المثير للانتباه هو أنّ مكانة القُرشيّين الرفيعة أو تميُّزهم ليس إلّا حالةً أو مظهراً لعودة القيم السابقة على الإسلام، مثل المنزلة القَبَلية والمقام الاجتماعي، وقد تشابكت مع القيم الإسلامية مثل المكانة السامية للنبي.

إنّ الجزء الأكثر إثارةً للقلق في هذا الرأي، هو تعليق ابن حنبل الأخير حول زواج زنجيٍّ من وَلَدِ أو نَسْلِ فاطمة (بنت النبي صلّى الله عليه وسلّم). إنّ مثل هذا الموقف يُشار إليه على أنّه من تعاليم أو مذهب «الشُّعوبية» فالشُّعُوبية بوصفها قضيّةً أو حركةً، كانت أحد أَوجُه التعبير عن النزاع أو الصراع العِرقي في المجتمع الإسلامي في مرحلةٍ مُبكرة[(٣٤)].

والشُّعوبيون هم المُسلمون المَوالي من غير العرب، الذين عارضوا تقدُّم العرب المتمتّعين بالامتيازات في نسيج المجتمع الإسلامي. وكانت شكواهم الرئيسة هي أنّ المجتمع الإسلامي لم يلتزم بِقيمه الدينية العادلة. وما إشارة ابن حنبل إلى الشعوبية في سياق نقاشٍ شرعي إلّا حالة صارخة يشتبك فيها الموقف الشرعي بالمشكلة السياسية الحادّة.

وَرَفْضُ ابنِ حنبلٍ أو عدمُ موافقته، لم يكن محصوراً بالمشكلات الفقهية وَحَسْب. فقد تجاوز ذلك إلى نقد نظرتهم الشاملة إلى المجتمع الإسلامي:

«ويعرفُ للعرب حقّها وفضْلها وسابقتها ويُحبُّهُم؛ لحديث رسول الله

---

(٣٤) حول الشعوبية، انظر: I. Goldziher, *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*, edited by S. M. Stern; translated from the German by C. R. Barber and S. M. Stern (London: Allen and Unwin, 1967-1971), vol. I, pp. 137-198; H. A. R. Gibb, «The Social Significance of the Shu'ubiya,» in: H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk, Beacon Books on World Affairs (Boston, MA: Beacon Press, [1962]), pp. 62-73; Roy Mottahedeh, «The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7, no. 2 (1976), pp. 161-182, and H. T. Norris, «Shu'ubiyyah in Arabic Literature,» in: Julia Ashtiany [et al.], eds., *Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990), pp. 31-47.

صلّى الله عليه وسلّم؛ قال: حبُّهم إيمانٌ وبُغْضُهم نِفاق. ولا يقول بقول الشعوبيّة وأراذِلِ المَوالي الذين لا يُحبّون العرب، ولا يُقرّون لهم بفضل؛ فإنّ لهم بدعةً ونفاقاً وخلافاً»[٣٥].

إنّ نقدَ ابنِ حنبل المَواليَ الذين لم يُقِرّوا أو يعترفوا بفضْل العرب واضح. وعلاوةً على ذلك، فإنّه لم يتحرّج من إيجاد علاقة بين المطالب العادلة «للشُّعوبية» وربطها بالانتماء العِرقي للموالي. كما إنّ أبعاد معاني المصطلحات المستخدمة، مثل «الفضل» (العربي) و«السابقة» (في الإسلام) تجعل من الصعوبة بمكانٍ رَسْم صورةٍ دقيقة لِما تحمله هذه المصطلحات في نظرته أو استشرافه ما يتعلّق بالتركيبة الاجتماعية.

ويبدو في هذا السياق أنّ تقييم «لاوست» (Laoust) وجهات نظر ابن حنبل في المواضيع الحسّاسة، كالمساواة في المجتمعات الإسلامية، كانت صائبةً حين قال: «لقد دافع عن العرب ولكن من دون إعلان تفوُّقهم»[٣٦]. وعلى أيّ حال، فإنّنا إذا أَخَذْنا محتوى مُصطلحَي «الفضل» و«السابقة» (بمعناهما) فإنّ وجهات نظر ابن حنبل ذاتُ طبيعةٍ مَبنيّةٍ على التراتُبية أو الهَرَمية (أو ميّالة إليها). وفي كلتا الحالتين، كان ابن حنبل واعياً بصورةٍ حادّة أهمّيةَ العرب ودورَهُم في ظهور الإسلام وانتشاره، وكان في تفكيره أنّ فرادة العرب وتميُّزهم، هي ما يضمن لهم موقعاً اجتماعيّاً وسياسيّاً متميّزاً.

لم يتزوّج ابن حنبل ولم يبدأ بتكوين عائلة قبل أن يبلُغَ سِنَّ الأربعين[٣٧]. وكانت زوجتُهُ الأولى عائشة بنت الفضل هي أمُّ ابنه الأكبر: صالح[٣٨]. وليس من الواضح كم دام هذا الزواج؛ ذلك أنّ ابن حنبل نفسه ذكر أنّه عاش معها ثلاثين عاماً من دون أن يختلفا في كلمة[٣٩].

---

(٣٥) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٠. يمكن ترجمة كلمة «فضل» على أنّها «تميّز أو جدارة» وكلمة سابقة يمكن تفسيرها بأنّها نموذج يُحتذى به في حادثة مماثلة. وفي كِلا الحالين فإنّ الاختيار الأول يسبغ على رأي ابن حنبل ورؤيته صبغةً أقصى من التطرُّف.

(٣٦) H. Laoust, «Ahmad b. Hanbal,» in: *Encyclopaedia of Islam.*

(٣٧) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٩٨.

(٣٨) يمكن العثور على معلومات أكثر عنها في: المصدر نفسه، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩، وابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩ حيث يشار إليها على أنها «العبّاسة».

(٣٩) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

قد يبدو هذا الأمد من سِني الزواج غير دقيق[٤٠]. وقد تكون ذاكرة ابن حنبل قد خانته. وعلى أيّ حال، فإنّ الملاحظة مهمّةٌ بحدّ ذاتها؛ لأنّها تدلّ على أنّ ابن حنبل كان يريد لزواجه أن يُنظَر إليه على أنّه نموذج للزواج المنسجم المتوافق.

وبعد وفاة عائشة طلب ابنُ حنبل من إحدى قريباته[٤١] أن تخطب له إحدى بنات أعمامه، وتزوّج رَيحانةَ بنتَ عمر، أمّ ولده الثاني عبد الله، وعاش معها سبع سنين[٤٢] على الأقلّ. وطبقاً لِما أورده أحد تلامذة ابن حنبل، خطّاب بن بِشر (ت٢٤٦هـ)[٤٣]، فإنّه قد أظهر لِرَيحانة عدم رضاه عن (شكل) حذائها؛ بحجّة أنّ مثل ذلك الحذاء لم يكن ممّا يُنتعل في زمان النبي، وطلب منها أن تنتعل شيئاً ذا طابع تقليدي مقبول[٤٤]. وممّا أتى ابن حنبل على ذكره عن علاقاته بريحانة، أنّه عاش معها عشرين عاماً من دون خلافات[٤٥]. وقد يكون ما ذكره ابن حنبل عن الانسجام العائلي دقيقاً، لكنّ حساباته لم تكن كذلك، وقد أشار إلى ذلك ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) الذي قام بجمع هذه الحكايات، ولاحظ أنّها في مجموعها أكبر من أن تتّسع لها سنواتُ ابنِ حنبل السبعُ والسبعون[٤٦].

وهناك جزئيات من المعلومات المثيرة للانتباه عن علاقات ابن حنبل الشخصية الحميمة مع النساء، ممّا يمكن ملاحظته لَمْحاً في الحكايات التي تدور حول جاريته (حُسن)[٤٧]. فبعد موت «ريحانة» طلب ابن حنبل من أبي

---

(٤٠) بالنسبة إلى الملاحظة النقدية بشأن سنيّ اقتران ابن حنبل بكل من زوجتيه، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٩٩؛ وليس من الواضح هنا إلى أيٍّ من زوجتيه كان يشير الوسيط «امرأة عندهم».

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠، وابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٩ حيث يظهر اسمها الكامل بوصفها ريحانة بنت عمر.

(٤٣) ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٢.

(٤٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٩، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٤٥) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢، وابن أبي يعلى الفرّاء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

يوسف بن بختان أن يشتري له جارية[٤٨]. وقبل أن يمضي ابن بختان مع صديق ابن حنبل المقرّب فُوران (ت٢٥٦هـ) لفت نظرهما إلى ضرورة أن تكون الجارية (لها لحم) أو سمينة[٤٩].

ومع أنّنا لا نعرف شيئاً عن أصول «حُسْن» أو انتمائها العِرقي، فإنّنا نعرف أنّ ملامحها الجسدية قد صادفت قَبولَ واستحسان ابن حنبل.

يتخلّل مثل هذه النبرةَ الحميمة الكثيرُ من الحكايات المتعلّقة بالجارية «حُسْن»؛ فبَعْد ذِكر الأبناءَ الذُّكور تقول المصادر إن حسناً حملت بزينب، ابنة ابن حنبل الوحيدة، وولدت له الحسن والحسين، التوأمين اللذين تُوُفّيا بعد ولادتهما بفترة وجيزة، والحسنَ ومحمّداً اللذين لا نكاد نعرف عنهما شيئاً، و«سعداً» الذي وُلِد بعد وفاة ابن حنبل[٥٠]. وبعد هذا نجد أنفسنا أمام سلسلة غير متوقّعة من القصص. أُولاها تقول إنّ حُسناً استأذنت سيّدها ببيع خلخالها، فسألها (ابن حنبل): «وتطيبُ نفسُكِ؟»[٥١] . . .

على أنّ هذا التلطُّف مقارنةً بملاحظات ابن حنبل الصارمة والرزينة على حذاء أو نعْلِ «ريحانة»، يبدو مفاجئاً قليلاً. إذ يبدو ابن حنبل في هذه القصة في صورة الرجل المَعنيّ برغبات (جاريته) وليس في صورة المشرّع الموضوعي أو «المحايد». فالرجل الذي أرهق عائلته برفضِه قَبُول العون المالي، وضيّق عليهم أو ضايقهم في شأن الإنفاق الذي لا مبرّر له، يمضي بعيداً في مسايرته ومراعاتِه أهواءَ جاريته!

إنّ القصص الأخرى المَرويّة عن حُسْنٍ تُساهم في رسم صورةٍ ذات نوعية مختلفة لابن حنبل؛ ذلك أنّنا نقرأ روايةً عن استئجار ابن حنبل امرأةً تُساعدُ «حُسْناً» بعد ولادتِها ابنَها حُسيناً[٥٢]. وفي مناسبةٍ أُخرى، حين قال ابن حنبل لِحُسْنٍ إنّه لا يملك المال، وإنّه بحاجة إلى العلاج بالكؤوس أي بطريقة «فصد الدم» (الحجامة)، التي يقوم بها الحجّام، أخذت قطعة من النسيج

---

(٤٨) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٠١. يعقوب بن إسحاق بن بختان، أبو يوسف، يوصف بأنه جار وصديق لابن حنبل، انظر: ابن أبي يعلى الفرّاء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٥.

(٤٩) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٥٠) بالنسبة إلى موت «سعيد»، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) المصدر نفسه.

المطرّز وباعتها ودفعت (للحجّام) وابتاعت بما بقي من ثمن القطعة أيضاً بعض اللحم والطِّيب[٥٣].

وإذا أخذْنا بالاعتبار القصص التي تَصِفُ علاقاته بزوجَتَيْهِ: عائشة وريحانة، نشعر أنّه رأى أنّه من الأهمّية بمكانٍ أن يشدّد على أنّه قد تمتّع بحياةٍ زوجيةٍ يسودُها الوفاقُ والانسجام.

لكنّنا على كلّ حال لا نرى دليلاً يشير إلى الألفة أو تعابيرَ تدلُّ على تأجُّج العاطفة أو أثراً لمشاعر أخرى بينه وبين زوجاته. والملاحظة الوحيدة التي أبداها على حذاء أو نعْل ريحانة ما هي إلّا عبارةُ وَعْظٍ نموذجية. ومقارنةً بصورة الشيخ المهيب المهيمن الصارم والبعيد التي تبرز من خلال الحكايات، فإنّ العلاقة التي تمّ وصفها بين ابن حنبل و«حُسْن» لَتبدو ذات طبيعة عاطفية (يسودُها الودّ)؛ إذ إنّنا من خلالها نتعرّف إلى ذوقه في تكوين المرأة (الجسدي)، كما إنّنا نراه يحاول استرضاء جاريته، ويمضي في هذا إلى حدّ التنازل عن عاداته وممارساته التقشُّفية/ الزُّهدية.

يبدو لنا ابن حنبل من خلال وصف ابنه صالح له في صورة الأب القاسي المتعنّت كثير الطلبات. وقد اختار صالح في عددٍ من الحكايات أن يُضمّن سيرة أبيه حكاياتٍ عن تقصيره هو في بلوغ مستوى معايير أبيه الأخلاقية.

ومثالاً على ذلك، تروي السيرة أنّ صالحاً وأخاه عبد الله قد ابتاعا بعض الحاجيّات وأخفياها؛ لأنّهما تَوقّعا أن يسخط أبوهما إذا ما عرف باقتنائهما تلك الحاجيات، وقد حدث في إحدى المرّات أن عرف ابن حنبل بممارستهما هذه وأنّبهُما[٥٤].

وفي سياقٍ آخرَ، يذكر صالح أنّه حين قام بإصلاح سقف بيته أبدى أبوه رفضه للأمر، وذلك بِذكر ما يقول التقليد السائد عن الأحنف بن قيس، الذي رفض دخول بيته حين عاد من السفر؛ لأنّ السقف قد تغيّر في غيابه[٥٥].

على أنّ ملاحظات ابن حنبل القاسية موجَّهةٌ على الخصوص إلى ابنه

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

(٥٤) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٠.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

الأكبر. وقد قام ابن الجوزي في كتابه **المناقب** بإعلام قُرّائه بسبب وقوع صالح في هذه المشكلة. فهو يذكر أنّ «صالحاً» كان قد ابتُلي بإعالةِ أسرةٍ كبيرة في سنٍّ مُبكرة[٥٦]. وكان لهذا السبب بحاجةٍ إلى المال وأكثرَ ميلاً من أبيه إلى قبول الهدايا والهِبات. ويلمّح ابن الجوزي إلى أنّ صالحاً قد ازداد وضعُه الصعب سُوءاً؛ لأنّه كان رجلاً كريماً «سخيّاً»[٥٧]. ويُتبع هذه الملاحظات بحكايات تُخبرنا عن التوتُّرات الناجمة عن النفقات بين صالح وأبيه، مثل محاولات صالح إخفاء ما يشتري من الحاجيات عن أبيه.

وفي قصّة أخرى أنّ ابن حنبل كان يستغلُّ زيارات النُّسّاك المتقشّفين مناسبةً يقول فيها لصالح إنّه يرغب في أن يراه مُتّبِعاً أُسلوبَهُم في العيش، أو في السلوك.

هذا ولم يحقّق ابنُ حنبل إلّا القليل من النجاح في التأثير على سلوك صالح، لكنّه تمكّن من التسبُّب في إصابته بآلام الشعور بالذنب، التي يُعيد صالح رواية تفاصيلها بعد قَبوله منصبَ القضاء في أصفهان[٥٨]. . .

ومع أنّ سلوك صالح كان مصدراً دائماً لخيبة أمل أبيه بالمعنى الأخلاقي، فإنّ ثقافة صالح العلمية لم تتعرّض للانتقاد من أبيه المتطلّب[٥٩].

وعلى أيّ حال، فإنّ العالِم البارز بين أبناء ابن حنبل كان ابنه عبد الله، الأخ الأصغر وغير الشقيق لصالح. وتمكّن عبدُ الله، ورسوخُهُ في العلم الديني جلب له الثناء والإعجاب، إلى جانب أنّه اشتهر بأنّه الأكثرُ معرفةً بتقاليد أبيه الفقهية[٦٠].

يرِدُ ذِكرُ اثنين من أولاد ابن حنبل، كِلاهُما من جاريته «حُسن». الأولى هي زينب، ابنة ابن حنبل الوحيدة المعروفة. ومُقارنةً ببعض مُعاصري ابن حنبل، فإنّه على ما يبدو لم يكن يشعر بالإحباط بوجود ابنة ـ أنثى في

---

(٥٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٠٤، وابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٧٣.

(٥٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٥٩) بالنسبة إلى صالح في نظر أبيه، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٤، وابن أبي يعلى الفرّاء، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٣.

(٦٠) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

العائلة. بل إنّه وَاسَى ابنه صالحاً حين وُلدت له ابنة بالإشارة إلى أنّ الأنبياء أنفسهم كانوا آباءً لِبنات[٦١].

وهناك رواية أخرى تكشف عن احترام ابنِ حنبلِ النساءَ، وهي أنّه أوصى لِحفيداته في وصيّته بمبالغَ من المال مُساويةٍ لِما خَصَّ به أحفادَهُ الذُّكور[٦٢].

وهناك ابنٌ آخرُ لابن حنبل لا نعلم إلّا القليل عنه، وهو «سعد» (ت ٣٠٣هـ) وقد وُلد بعد وفاة ابن حنبل بشهرين[٦٣]. ويُروى أنّه عمل قاضياً في الكُوفة[٦٤].

يصف صالح أباه بالقول إنّه كان شخصيّةً صارمةً منضبطاً إلى أبعد حدّ. ويصف نفسه بأنّه كان غير موفّقٍ معه دائماً. ربّما كان هذا القول مجرّد خدعة بلاغية أو آلية خطابية يقصد بها الثناء أو للرفع من مكانة أبيه الأخلاقية. لكنّ المُثير للانتباه، على أيّ حال، هو أن نلاحظ أنّ اثنين من أبناء ابن حنبل قد سلكا عكس مبادئ أبيهما الأخلاقية، وقَبِلا منصب القضاء، بينما اختار الابن الآخر، عبد الله، أن يُدفن في مقبرةٍ غير التي دُفِن فيها أبوه.

والأمر كما يبدو هو أنّ مكانة ابن حنبل الأخلاقية كانت تمثّل ذروةً شَمّاءَ كان من الصعب احتمالُ سُمُوقها.

يذكر ابن الجوزي في المقدّمة التي تفتتح الفصل الذي يبحث أحوال ابن حنبل المالية والمعيشية، أنّ ابن حنبل قد ورِث عن أبيه داراً وغرفة معيشة قام بتأجيرها. ويلاحظ ابن الجوزي أنّ ابن حنبل كان يتعفّف عن أخذ الأجرة[٦٥]. وهذه الملاحظة الخجولة قد رسمت مسار الحكايات التي سلكها، والتي يوصف فيها ابن حنبل بأنّه لم يكن مرتاحاً إلى كونه يملك عقاراً. ففي الحكاية الأولى يُخبر ابنُ حنبلٍ محمّدَ بنَ عُبيد الله (ت٢٧٢هـ)[٦٦] أنّه أدّى زكاة بيته وأنّه اتّبع السُنّة التي سنّها عُمَرُ بنُ الخَطّاب وطَبّقها في «السواد»[٦٧]. وفي روايةٍ

(٦١) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٩.

(٦٢) المبدأ المعمول به للقسمة هو بنسبة اثنين لواحد وهذا انحياز لمصلحة حفيداته.
ملاحظة: هذه وصية وليست ميراثاً، فليس على ابن حنبل أن يعطي الذكر مثل حظ الأنثيين (المُراجع).

(٦٣) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(٦٤) المصدر نفسه.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(٦٦) بالنسبة إلى «محمد بن عبيد الله» انظر: ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٤.

(٦٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

أخرى أنّ رجلاً مجهولاً سأل ابن حنبل كيف يطابق بين عيشه من ريع أملاكه وبين طريقته في الحياة؟ فأجابه ابن حنبل قائلاً: لقد ورثتُ هذه الأملاك عن أبي، وإذا جاءني من يُثبت أنّها ليست لي، فسأقوم بتسليمها له[٦٨]!

وفي حديثٍ آخرَ يتعلّق بالأملاك يقول ابن حنبل: إنّك تعلمُ أنّ ريع هذه الأملاك لا يكفي لإعالتنا ولا آخذُهُ إلّا مضطراً[٦٩].

ونعرف أيضاً أنّه كان له دخلٌ شهري يبلغ السبعة عشر درهماً من عقاره[٧٠]. وأنّه كان يؤجّر حانوتاً بثلاثةِ دراهمَ شهريّاً[٧١]. وإنّه لَيُساوِرُنا الظنّ حين نجمع كلّ هذه الشذرات من المعلومات الموجودة في كتب سيرة ابن حنبل المتعلقة بدخله من ممتلكاته، بأنه كان يحصل منها على أكثر ممّا يحب الاعتراف به.

وليس من الواضح إذا كان الدخل العائد من هذه الممتلكات كافياً لإعالة أسرة ابن حنبل. لكنّ الواضح أنّ ابن حنبل وعائلته ما كانوا ينتمون إلى الفقراء والمُعْدَمين. وعلى الرغم من أنّه أعرب عن تقديره للنُّسّاك الذين تخلّوا عن ممتلكاتهم، وكان يعتقد أنّهم يجب أن يكونوا النموذج والقدوة لأبنائه[٧٢]، فقد كانت لديه الوسائل للحصول على دخل ثابت من دون أن يضطرّ إلى العمل، وقد كان يستخدم هذا الدخل أحياناً. وهناك دلالةٌ أخرى على وضع ابن حنبل المالي، وهي أنّه لم يكن يعمل بصورة دائمة.

وقد أبلغنا أنّه حين سافر في طلب العلم والرواية كان يعمل أحياناً، ولكن لا يبدو أنّ هذا كان جزءاً من سلوكه الاعتيادي. وقد بلغنا كذلك أنّه حين كانت الأسرة تمرُّ بضائقةٍ مالية، كانت زوجاتُه يقُمْنَ بغزل الصوف، ويبِعْنَ ما يَغزِلْنَ في مقابل السِّلَع المُشتراة[٧٣].

وعلى هذا، فإنّ المصدرين الأكثر أهمّيةً للدخل في هذه الأسرة كانا الممتلكات العقارية، والعمل اليدوي المنزلي.

---

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) المصدر نفسه.

(٧٠) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٠، ص ٣٣٧.

(٧١) الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ١١، ص ١٧٩.

(٧٢) بالنسبة إلى احترام ابن حنبل هؤلاء الزهّاد، انظر: ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٦.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.

ثالثاً: العائلة وأزمة الدعم السُلطوي

تُصوّر الشواهد التي لدينا علاقات ابن حنبل بأولاده وزوجاته بوصفها مشحونةً بالصرامة والتوتّر. وكما يحدث في كثيرٍ من العائلات، فإنّ السبب في الخلاف هو المال ومستوى المعيشة.

والحكايات التي تُلقي الضوء على هذه العلاقات نقلها أفرادٌ من العائلة نفسها. وفي العادة يُصوّرون ابن حنبل على أنّه رجلٌ صاحبُ مبدأ، لم يستطِع أولادُهُ وزوجاتُهُ أن يُطبِّقوا أو يتمثّلوا معاييره الأخلاقية.

وهكذا، فإنّه يبدو أنّ ابن حنبل وأفرادَ عائلته قد أدَّوا أدواراً محدّدة: كان دور ابن حنبل هو وضع المعايير الأخلاقية للعائلة وتأنيب أفرادها حين لا يُطبّقونها، كما كان دورُ الأبناء هو أن يكسروا تلك القواعد ويتلقَّوا المواعظ الأخلاقية والتأنيب بخضوعٍ يمتزج بالإحباط.

وعلى أيّ حال، وعلى الرغم من أنّ العلاقات كانت متوتّرةً لبعض الوقت، فإنّه لا يظهر أنّهم كانوا يتراجعون أو يخضعون.

وحدث التدهور في العلاقات في بداية «المحنة». إذ إنّ الضغوط التي تعرّضت لها العائلة، حين اضطُهِد ابن حنبل، أوّلاً، وحين حاكَمه الخليفةُ بعد ذلك، أدّت إلى تعديل طبيعة الروابط (العائلية). فالسجن والانتصار على حدٍّ سواء، أثارا موجاتٍ من الصدمات في علاقات العائلة. ففي بداية «المحنة» قام عمُّه إسحاق بن حنبل بدعم ابن أخيه. لكنّه حين انتهت «المحنة» وتنازل الخليفة «المتوكّل»، فإنّ إسحاق بن حنبل وأبناء حنبل نفسه بادروا إلى الضغط عليه ليكون أكثر تعاوناً مع السلطات. وقد أدّى هذا الضغط وخروج أولاد ابن حنبل عن طاعته إلى انفصاله عن عائلته. وممّا يلفت النظر أنّ العائلة توحّدت حين كانت في ضيقٍ، ودعمت ابن حنبل. لكنّهم على أيّ حال، وبعد انتصار فريقهم في خمسةَ عشَرَ عاماً من الكفاح ضدّ السلطات، عادوا إلى التفرُّق.

في فترة التعاون العائلي، حين كان ابن حنبل في السجن، قام عمُّه إسحاق بن حنبل بالذهاب إلى القادة وأصحاب السَّطوة(٧٤) مُطالباً بإطلاق سراح ابن حنبل، وحين لم يُلبّوا طلبه توجّه إلى الوالي إسحاق بن

(٧٤) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٣.

إبراهيم[٧٥]. وحين تقدّم إسحاق بن حنبل من الوالي نفسه، ذكر له أنّه كان بين أُسرتيهما حِلْفٌ عريقٌ وجِوارٌ يعود إلى عُهود أجدادهم[٧٦].

كانت العلاقة القديمة بين العائلتين، أو الأسرتين، واقعةً في لُبّ مُناشدة إسحاق بن حنبل. إذ كان من المعروف أنّ جدَّي الأُسرتين حنبلَ بنَ هلالٍ والحسينَ بنَ موسى قد تعارفا في خُراسان وتَسنَّما مناصبَ عسكريةً[٧٧] مهمّةً نسبيّاً. وهذه المُناشدة تبيّن لنا أنّه ربما كان هناك تحالفٌ بينهما، وأنّهما كانا عُضوين أو زميلين في فئةٍ اجتماعية.

وهكذا، فإنّ المُناشدة الموجّهة إلى إسحاق بن إبراهيم، تنبع من الأعراف العائلية والأحلاف الفئويّة وتتماشى معها. وقد كان واضحاً في جواب الوالي أنّه على علمٍ بتلك الالتزامات حين قال: «إنّني على علمٍ بهذا الأمر»[٧٨].

لكنّه، على أيّ حال، ما استطاع إطلاق سراح ابن حنبل؛ ربما لأنّه استجدّت لديه علائقُ وتحالفاتٌ جديدة أو التزامات كان عليه أن يأخذها بالاعتبار مثل علاقته بالخليفة. لكنّه، مع ذلك، وربما بسبب تلك التحالفات في الماضي، سمح لإسحاقَ بنِ حنبل بزيارة أحمد بن حنبل في السجن.

أمّا الحجّة الثانية التي قدّمها إسحاق بن حنبل، فقد كانت ذات طبيعة أو صيغةٍ دينية، إذ قال: «أيُّها الأمير، إنّ ما يقول به ابنُ أخي ويُفضّله لا يُخالف التنزيل والوحي. وما يختلفون عليه معه ليس غير تأويل»[٧٩].

وهنا يؤكّد إسحاق بن حنبل أنّ ابن أخيه والوالي متّفقان على منزلة ومقام القرآن. وبالتالي، فإنّ قوله هذا يتضمّن الإشارة إلى أنّه مهما كانت خلافاتهم، فإنّها ليست بذاتِ بالٍ أو قليلةَ الأهمّية؛ لأنّها تدور حول مجرّد التأويل. وهذه الملاحظة تُخفي في الواقع في طيّاتها واحدةً من الحجج الرئيسة التي سيتقدّم بها ابنُ حنبل وأتباعه، في خلال فترة المحنة وهي: إنّ

---

(٧٥) المصدر نفسه.

(٧٦) بالنسبة إلى «الجوار»، انظر: Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984), p. 484.

(٧٧) كان حنبل والياً في «سَرَخْس» وشارك في الثورة العبّاسية. بالنسبة إلى الحسين، انظر: Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*, p. 182.

(٧٨) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٣.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٤٣.

اختلاف الآراء حول خلق القرآن لا يُوجب أو يُبرّر الاضطهاد!

حين أوشكت زيارةُ إسحاقَ بنِ حنبل لابن أخيه على الانتهاء، حاول إسحاقُ إقناعَ ابن أخيه بالإذعان لمطالب الخليفة. وأشار إلى أنّ أصدقاء ابن حنبل كلّهم قد فعلوا ذلك، وأنّه ـ أي ابن حنبل ـ قد قضى ما يكفي من الوقت في السجن. ويَظهر إسحاق بنُ حنبل بفِعله هذا وبتصرُّفاته أنّه رأسُ العائلةِ المسؤولُ عنها والمهتمّ بسلامة ابن أخيه. كما يَظهر بصورة الراغب في الحلول الوسط في ما يتعلّق بمواجهة فقهية ـ دينية. وقد ردّ ابنُ حنبل على هذا بالقول: «يا عمّ إذا كان جوابُ العارفين على مطلب الخليفة أنّ القرآن مخلوق ضرْباً من النفاق أو التقية، فسيبقى هؤلاءِ الجهلةُ غيرَ عارفين، فمتى سنوضح نحن الحقيقة؟!»[٨٠]

كان إسحاق بنُ حنبل يريد الإسراع في إطلاق سراح ابن حنبل، فاقترح تسوية المسألة بحضور الفقهاء والعلماء. ثمّ قام بالإدلاء بملاحظة مهمّة تتعلّق باقتراحه، بالقول: لم أذكر لإسحاقَ بنِ إبراهيمَ شيئاً عن أهل الحديث والعلماء[٨١]. وهذه الملاحظة تدلّ على أنّه حتّى عام ٢١٩هـ كان المعسكران الديني والثقافي، أي «أهل الحديث وأهل الرأي»، حاضرَيْنِ وقويَّيْن. وكان كلُّ معسكرٍ منهما على وعيٍ تامّ بوجود المُعسكر الآخر.

ألقى النصر والنفوذ عبئاً على عائلة ابن حنبل أثقلَ ممّا ألقاه السجنُ والاضطهاد. ففي خلال السنوات الحافلة بالصعوبات المادّية كانت هناك فرص قليلة لإغراء ابن حنبل بالخروج عن أسلوب حياة التقشُّف. وكانت نتيجة ذلك أنّه، حتّى عندما كان أبناؤه يُزعجونه، كانت عُرى الروابط العائلية تتوتّر، ولكنّها لم تكن تتمزّق. لكن، وفي أيّ حال، حين عكس المتوكّل أو غيَّرَ السياسة الدينية لبلاطه، فعل كلَّ ما بوُسْعِه لكسب ولاء وموافقة ورِضى جمهور المُحدِّثين[٨٢]. وكان من الأهمّية له بمكانٍ أن يلتفت إلى ابن حنبل، ويحاول أن يبسط عليه شبكة رعايته لتمتدّ وتشمل القائد الشهير لمعارضة أهل

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٨٢) بالنسبة إلى سياسة المتوكّل الدينية، انظر: M. Shamsuddin Miah, *The Reign of al-Mutawakkil*, Asiatic Society of Pakistan, Publication; no. 24 (Dacca: Asiatic Society of Pakistan, [1969]), pp. 75-103.

وحول سلوكه وموقفه من ابن حنبل انظر (ص ٨١ ـ ٨٣).

الحديث. وقد وضعت هذه الفرصُ الجديدة لنيل الثروة والبَحْبُوحة عائلةَ ابن حنبل تحت وطأة ضُغوط لا تستطيع مُقاومتها.

وبعد سنواتٍ من تبنّي المتوكّل رأيَ المحدِّثين في مسألة خَلْق القرآن، قام بدعوة ابن حنبل إلى بلاطه في سامرّاء. وكان ابنُ حنبل يُمانع في الذهاب، ولكن لم يكن بوسعه أن يرفض عطف الخليفة، بَيْدَ أنّه عبّر بأساليبَ شتّى عن عدم ارتياحه ورفضِه مظاهرَ الترف التي مُنحت له، والوضعَ كلَّه. ولم يفهم الخليفةُ رسائل أو ملاحظات ابن حنبل الخفيّة، فكان على أمّ الخليفة ومُستشاريه أن يقترحوا إعادة ابن حنبل إلى بلده وبيته[٨٣].

وكان ممّا زاد في سخط وغيظ ابن حنبل أنّه فيما كان يبعث برسائله الخفيّة إلى الخليفة مُعبّراً عن عدم ارتياحه من ضيافته، كان أبناؤه يتمتّعون بالترف المتاح لهم، وكان ابن حنبل يُؤنّبُهم بالقول إنّ الترف الذي كان يهطل عليهم، إنّما هو مصيدة أو فخ منصوبٌ أمامه لامتحان تماسُكه الأخلاقي، وإنّه ما كان ليتأتّى لهم الحصول عليه لولاه[٨٤]. ونتيجةً لتصرُّفاتهم، أمرهم ابنُ حنبل بمغادرة سامرّاء. وبعد أُسبوعين تقريباً من وصوله إلى دارة الخليفة، أُعيد ابنُ حنبل إلى بيته. لكنّ هذا لم يكن نهايةَ ما كان يخطِّطُ له المتوكّل.

بدا أنّ كَرَمَ الخليفة يُلاحق ابنَ حنبل؛ فبعد عودته إلى بيته، استمرّ المتوكّل في إرسال المال إليه. وعلى الرغم من أنّ ابن حنبل رفض قبول دعم الخليفة المادّي، فإنّ رسوله أمر ابنَ حنبل بقَبول المال وإعطاءَهُ إلى عائلته[٨٥]. وحين قال ابن حنبل إنّ أفراد عائلته في حالة يُسْرٍ، ولا يحتاجون إلى المال، قام الرسول، وببساطة، بتسليم أفراد عائلته المال مباشرةً[٨٦]. وبعدها كان يرسلُ لهم أربعة آلاف درهم شهريّاً. وحين أرسل ابنُ حنبل رسالةً إلى المتوكّل محتجّاً على هذه التصرُّفات، أجابه المتوكّل بقوله: هذا المال هو لأولادك[٨٧]، فلِمَ تهتمّ بالأمر، أي ما الذي بينك وبين المال[٨٨]؟

---

(٨٣) ابن حنبل، المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٧.
(٨٤) الذهبي، **التاريخ الكبير: أو تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، ص ٦٨.
(٨٥) ابن حنبل، المصدر نفسه، ص ١٠٤.
(٨٦) المصدر نفسه
(٨٧) المصدر نفسه
(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

وحين رأى ابنُ حنبل أنّه لا يمكن إقناعُ الخليفة بوقْف إغداق المال، عاد إلى أولاده مُحاولاً إقناعهم بعدم قَبُول مال الخليفة. لكنّه على كلّ حال، وفي خلال بَذْلِه الجَهدَ في هذا الأمر، تلقّى ضربةً غير مُتوقّعة. فبعد أن طلب من صالحٍ ابنِه أن يمتنع عن قبول المال الذي يحصل عليه من الخليفة، قام صالح بفعلٍ أمرٍ لم يُسمع به قطّ: لقد رفض؛ وذكّر أباه بأنّ لديه عائلةً كبيرةً ليعتني بها، وأنّه طالما شكا إليه ضيق حاله ولكنه لم يتلقّ منه أيّ أجوبةٍ عملية.

وواجه ابنُ حنبل ابنه مباشرةً، وسأله: «ألن تفعل بالله عليك ما أسالك؟» فأجابه صالح بقوله: «لن أفعل ذلك»[٨٩]. بعد هذا الحوار المؤلم، قام ابنُ حنبل بمحادثة ابنه الثاني عبد الله وعمِّه إسحاقَ بنِ حنبل؛ فلم يتلقَّ جواباً شافياً.

كان ردُّ فِعل ابن حنبل على فِعلَي التحدّي عزْلَ نفسه عن بقيّة العائلة[٩٠]؟! وسدّ الباب الذي يصل بين بيتِه وبُيوتِهم، وتوقّف عن الصلاة في المسجد الذي يُقيمون الصلاة فيه[٩١].

ويكتب صالح في سيرة حياة أبيه: «وكان قديماً قبل أن نأخذ من السلطان المالَ يأكل عندنا، وربما وجّهنا بالشيء، فيأكل منه»[٩٢]. وبعد هذا، ظلّ ابنُ حنبل يرفض طعام أولاده، وربّما ظلّ على ذلك حتّى آخر أيّامه. وتروي جاريتُه «حُسن» القصّة التالية: «وخبزْتُ يوماً لمولاي وهو في مرضه الذي تُوُفّي فيه، فقال: أين خَبَزْتِيهِ؟ قُلت: في بيت عبد الله. قال: إرْفَعِيهِ! ولم يأكل منه»[٩٣]!

---

(٨٩) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٩٠) المصدر نفسه.

(٩١) المصدر نفسه.

(٩٢) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٠.

(٩٣) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٠٢.

الفصل الثاني

الطفولة وتلقّي العلم

أولاً: الطفولة

وُلد ابنُ حنبلٍ في عام ١٦٤هـ بعد شهورٍ قليلةٍ من وصول أُمّه صفيّة بنت ميمونة إلى بغداد[١]. وكانت العاصمة الجديدة للإمبراطورية العبّاسية، التي تأسّست قبل قُدوم صفيّة الحامل إليها بتسعةَ عشرَ عاماً، تشهد نموّاً مذهلاً. وكان مؤسِّسُها الخليفة المنصور قد رسم لها أن تكون المركز الحصين الآمِن لإدارة أجهزة الخلافة.

وكان المنصور، الذي يحيط به الإداريُّون والجنود، يأمُل إدارةَ وضبطَ إمبراطوريته الشاسعة من بغداد. لكن النجاح الاقتصادي للمدينة كان عامل جذب لمئات الآلاف من المهاجرين مثل والدي ابن حنبل. وفي الوقت نفسه، كان النشاط والضجيج سبباً في رحيل عددٍ من الأمراء العباسيّين عنها[٢].

---

(١) بالنسبة إلى صفية بنت ميمونة، انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ١٩، وأبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ١٤ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦)، ج ٤، ص ٤١٢.

(٢) بالنسبة إلى تأسيس وتاريخ بغداد، انظر: A. A. Duri, «Baghdad,» in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960); Jacob Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages; Text and Studies* (Detroit, MI: Wayne State University Press, 1970), and Charles Wendell, «Baghdad: Imago Mundi, and Other Foundation-Lore,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2 (1970), pp. 99-128.

جذب ازدهارُ بغداد التجاري إليها التجّار والحِرفيّين والصُّنّاع المَهَرة، الذين استقطبتْهُم فُرَصُ الوظائف والأعمال التي وجدوها فيها. وكان الحكّام العباسيُّون قد جلبوا معهم إداريّيهم وكَتَبَتَهم من الفرس الذين كان من أشهرهم البرامكة. وفي الوقت نفسه استقرَّ عددٌ آخرُ من الفرس في «الكرخ» (محلّة في بغداد)، وحوّلُوها إلى مركز تجاري يعجُّ بالحيوية. وقد أمَّها التجّار اليهود أو مرُّوا عَبْرَها، لكنَّ المسيحيّين النَّساطرة جعلوا من بغداد مركزاً لجماعتهم. وسرعان ما أصبحت المدينة خليطاً من الفسيفساء البشري الذي سوف يلهم واحداً من أعظم الأعمال الأدبية: **ألف ليلة وليلة**[٣].

وكان تدفُّق المسلمين واليهود والمسيحيّين والفرس المقترن برخاء وازدهار المدينة الاقتصادي من العوامل التي مهّدت الطريق أمام نُموّ مناخ فكري وثقافي فريد. فبغدادُ القرنِ الثامن كانت داراً تجمع بين كلّ ألوانِ الطيف المختلفة من التقاليد القديمة والآراء الجديدة التي كانت تتشكّل. فقد كان يلتقي في صالوناتها وساحاتها أو بلاطاتها المانويةُ، والفُرس، والبطاركة، والمسيحيُّون، وعلماءُ الدين المسلمون، ويجادل أو يناقش واحدهم الآخر.

وكانت النظرة «السُّنّية» إلى العالِم، التي كان لها أن تنمو لتغدُوَ النظامَ السائد من المعتقدات في العالم الإسلامي، يتمّ تشكيلها وقَوْلَبَتُها في مساجدها وبيوتها. وما أن أصبحت المدينة حَلْبةً أو ميداناً للنشاطات الثقافية الحادّة والجادّة حتّى برزت التوتُّرات والصدامات الجديدة. ففي أيام الخليفة «المهدي» (ت ١٦٩) كان لمثل هذا الاحتكاك الديني والصدام الثقافي أن يؤدّي إلى جُهدٍ مشترك يبذله المهدي[٤] نفسُه مع مُوالي السُّنّة من العلماء لاستئصال مجموعةٍ دينية مُنحرفة تُدعى الزنادقة[٥].

وكان لهذه السياسة أن يتابعها ويُطبّقها هارونُ الرشيد ذائعُ الصيت (ت ١٩٣هـ) أيضاً.

---

(٣) عن المدينة وسكّانها كما تعكسها حكايات كتاب **ألف ليلة وليلة**، انظر: *The Thousand and One Nights in Arabic Literature and Society* (conference), edited by Richard C. Hovannisian and Georges Sabagh; introduction by Fedwa Malti-Douglas, Giorgio Levi Della Vida Conferences; 12th Conference (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1997).

(٤) بالنسبة إلى الزنادقة، انظر: L. Massignon, «Zindik,» in: *Encyclopaedia of Islam* (Leiden; London: Brill, 1913-1938).

(٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دوغويه، =

وفي خلال سَيْرِهِ في الشوارع كان ابن حنبل لا يكتفي بمجرّد تَمَلّي المناظر والأصوات التي ألهمت قصص **ألف ليلة وليلة** فقط، بل كان كذلك يسمع عن أوّل اضطهادٍ ديني منظّم على نطاقٍ واسعٍ في الإسلام.

وقد حدث في عام ١٦٧هـ حين كان عُمُرُ ابن حنبل ثلاث سنوات، طاعونٌ مُهلِكٌ نشَرَ الموت والداء في بغداد والبصرة وربما كان السببَ في وفاة والده[٦].

كان محمّد بن حنبل في حوالى الثلاثين من العُمر حين مات، وقد ترك وراءه زوجةً وطفلاً، وكما هو منتظر، ليس هناك من انطباعاتٍ في ذاكرة الطفل عن والده. ومن المرجّح أنّ الطفل اليتيم أحمدَ بنَ محمّدِ بنِ حنبل كان الطفلَ الوحيد لصفيّةَ بنتِ ميمونة التي تعلّق بها بقوّة. وهناك إشارة إلى مكانة صفية في قلب ابنها، نجدها في قصّةٍ رواها ابنُ حنبل لابنه.

تقول القصة إنّه في خلال واحدةٍ من رحلاته في طلب المعرفة، أُصيب بالحُمّى، وإنّه في تلك اللحظة من الضعف الجسدي والوهن، تراءت له صورةُ أمّه أو طيفُها «وخرجتُ إلى الكوفة، فكنتُ في بيتٍ تحت رأسي لَبِنةٌ، فحُمِمْتُ، فرَجَعْتُ إلى أمّي رحمها الله، ولم أكن استأذنتُها»[٧].

أمّا البالغ الراشد الآخر الذي كان له أثرٌ في طفولة ابن حنبل، فقد كان عمّه. هذا العمّ الذي كان على ما يبدو عُضواً في مجموعةٍ أو جهازٍ يجمع المعلومات عن الأحوال في بغداد، ويكتب التقارير ويُرسلها إلى موظّفي مخابرات الخليفة[٨]. وقد علمنا من رواية مريبة تثير الشكّ عن ابن حنبل

= ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ٣، ص ٥١٩، و Abu Ja'far bin Jarir al-Tabari, *Tarikh al-Tabari*, 40 vols. (New York: State University of New York Press, 1985), vol. 29: *Al-Mansur and al-Mahdi, A.D. 763-786-A.H. 146-169*, trans. H. Kennedy, p. 237.

(٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٢٠، و Al-Tabari, Ibid., vol. 29, p. 238.

(٧) أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، من عالم الإسلام (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١)، ص٣٠، وابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٦.

(٨) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢١. حيث نجد أنّ شبكة المراقبة الرسمية كانت قائمة على تدخُّل الجيران في شؤون بعضهم، وإدارة الأحياء المتجاورة كما هي موصوفة في مصادرَ آنفةِ الذكر، انظر: Ehud R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge Middle East Library; 22 (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990), pp. 222-225, and Abraham Marcus, «Privacy in Eighteenth-Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideas,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18 (1986), pp. 165-183.

وعمّه، أنّ هذا العمّ قد طلب منه في مناسبة ما، أن يسلّم تقريراً إلى عينٍ (جاسوس)، لكنّ ابن حنبل قرّر إهمال تعليمات عمّه وتخلّص من التقرير وأتلفه. تبدو هذه الرواية مزوّرةً أو موضوعة؛ لأنّها تقدّم لنا صورةً لابن حنبل الفتى، الشابّ، على أنّه عالِمٌ ملتزم يملك العزيمة على المخاطرة بمصدر رزق العائلة وعلاقاتها المميّزة بالسلطات، لاعتباراتٍ أخلاقية(٩).

وهناك تقريرٌ آخرُ أو رواية، عن فترة صِباه مصدرُهُ زميلُ دراسةٍ يرسم لابن حنبل صورةً مماثلة؛ حيث نرى ابن حنبل ثانيةً في صورة الشابّ الرزين، الذي يحترم نفسه، في عالم مملوءٍ بالراشدين الضّعاف أخلاقيّاً. تقول هذه الرواية:

«كان [ابن حنبل] في الكُتّاب معنا، وهو غُلَيِّمٌ [تصغير غُلام] نَعرِفُ فضله، وكان الخليفة بالرَّقّة، فيكتُبُ الناس [أي الجنود] إلى منازلهم الكُتب(١٠)، فيبعث نساؤُهم إلى المعلّم: اِبْعَثْ إلينا بأحمدَ بنِ حنبل، ليكتُب لهنّ جواب كُتُبِهم، فيبعثُه فكان يَجِيء إليهنّ مُطأطِئ الرأس، فيكتُبُ جواب كُتُبهم، فربّما أملَيْنَ عليه الشيء المُنكر، فلا يكتب لهنّ»(١١).

علينا أن نأخذ مثل هذه الأقاصيص على أنّها نوعٌ من أنواع الطرائف أو الحكايات؛ ذلك أنّها قد رُويت بعد عُقودٍ من الزمن بواسطة أُناسٍ لم يشهدوا الأحداث وقت وقوعها. لكنّها تُلقي الضوء على الطريقة التي أراد بها تلامذة ابن حنبل وجيرانه التفكير فيها. فهو في أعينهم ذلك الرجل المخلص الملتزم بطريقهِ، ولهذا فقد كان ممّا يُسعدهم أن يصدّقوا أنّه حتّى في طفولته قاوم السلطة الأبوية المنحرفة، واتّبع ما تُمليه عليه معتقداته. فهو منذ الشباب يرفض التعاون مع السلطات أو السلوك الداعر بين الرجال والنساء..

ومثل هذه القصص والروايات ما هي إلّا مقدّمة أو إرهاص يمهّد لمواجهته أو عِصيانِه الخليفةَ في خلال «المحنة» وبعدها. ولا بدّ أنّه كان ممّا

---

(٩) هذه هي بالضبط المشكلة المستعصية التي برزت أيام المتوكل. إذ إنّ التشابه في المواقف هو بحدّ ذاته سبب كافٍ للشكّ في صدقية الحكايات. كما أنّ الصورة المرسومة تتشابه في خطوطها مع الأحداث التي جرت بعدها بنصف قرن.

(١٠) إن الخليفة الذي جعل الرَّقّة مركز حكمه هو هارون الرشيد في سنة ١٨٠ هـ. وإذا كانت هذه الواقعة صحيحة فقد جرت حين كان ابن حنبل يبلغ السادسة عشرة من عمره.

(١١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٠.

يجلب الرضا لتلامذة ابن حنبل أن يعثروا على قصّة تؤكّد أنّ مُعلّمهم قد كان يمتلك، حتّى في مرحلة الفُتوّة، تلك الشخصية القوية وذلك الصُّمود الذي أبداه خلال المواجهة مع الخليفة. وعلاوةً على هذا، وفي ضوء تاريخ تعاون العائلة مع السلطات، فإنّ من المحتمل أنّ هذه القصص كان المقصود بها أن تنأى بابن حنبل بعيداً عن اتّجاهات أقاربه وسلوكهم، باعتباره قدوةً ومثالاً لا شائبة فيه أو عليه.

ثانياً: البحث عن الهوية

يقول ابن حنبل: لقد «طلبتُ الحديث وأنا ابنُ ستَّ عشْرةَ سنةً»[١٢]. أي أنّ ابنَ حنبلٍ بدأ في مطلع عام ١٧٩ هـ في التنقُّل بين الشيوخ الذين كانوا يعيشون ويعلّمون في بغداد. وقد أشبع هؤلاءِ العلماءُ فُضوله ورغبته في العلم للسنوات الثلاث التي تلت. ولكنّ ابنَ حنبلٍ قام سنة ١٨٢هـ بالرحلة إلى مراكزَ أخرى للثقافة، كالكوفة والبصرة ومكّة واليمن. وكانت «الرحلة في طلب العلم» متوقَّعةً من التلامذة الطامحين؛ لأنّ الراسخين في المعارف أو العلوم الدينية كانوا قد أقاموا واستقرّوا وعلّموا في عددٍ من المدن الكبيرة في العالم الإسلامي.

وكان بعض هؤلاء العلماء قد تخصّصوا في تعليم جوانبَ معيّنةٍ من الأحاديث النبوية. وكان على الصغار الراغبين في المزيد من العلم والرواية أن يتعلّموا على أيديهم ويتلقّنوا ويزدادوا علماً بما يدور في تلك الأماكن.

كان من المنتظر أو المتوقّع من طلّاب العلم أن يسمعوا من عُلماءَ متعدّدين، وهذا ما يبدو واضحاً في مقدّمات تراجم علماء الحديث في كتب السيرة والتاريخ، التي تبدأ بقائمةٍ طويلةٍ من أسماء الشيوخ والزملاء والتلامذة[١٣].

ولسوء الحظ، فإنّ تلك القوائم من الأسماء لا تقول لنا إلّا القليل عن التواريخ التي التقى فيها المعلّمون بتلامذتهم، ولا عن التأثير النِّسبي الذي تركه معلّمون أو عُلماءُ مُعيّنون على تلامذتهم، ولا عن الآراء التي كوّنها أولئك

---

(١٢) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٨.

(١٣) انظر على سبيل المثال: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤)، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**.

المعلّمون عن تلامذتهم، أو عن العلاقات الشخصية التي تطوّرت بين المعلّمين والتلامذة. وإنّنا إذا أردنا أن نتتبّع النموّ والتطوُّر الشخصي والثقافي لأيّ عالِمٍ إسلامي، فإنّنا لن نستطيع الاعتماد على تلك الوثائق المُبهمة وحدها(١٤). بل يتعيّن علينا أن نجد مصادرَ معلوماتٍ متمِّمة ومكمِّلة لها.

إنّ الملاحظات التي ذكرها العلماء عن أنفسهم وزملائهم، يمكن استخدامها مصدراً من مصادر المعلومات. وفي أيّ حال، وعلى الرغم من أنّ الملاحظات الواردة في كتب التراجم والسّير الذاتية يمكن أن تضيف أبعاداً مثيرة للاهتمام إلى الصورة الثقافية للعلماء، فإنّها بدورها حافلةٌ بالنواقص والعيوب(١٥). وعلى سبيل المثال، فإنّها (أي تلك الملاحظات) نادراً ما تكشفُ عن حالة عدم اليقين الأيديولوجي (الشكّ)، التي تُساورُ طُلّاب العلم الشبّان الباحثين عن هُوية أيديولوجية (عَقَدية) وثقافية. وإذ تكتفي التراجم والسِّيَر بتسويغ التجارب الثقافية التي مرّ بها العلماء الكبار الأجلّاء في شبابهم، فإنها بشكل عامّ، كانت تأتي على ذِكر الأحداث والعلاقات التي أدّت إلى تشكيل أو بلورة الهُوية النهائية الناضجة للعلماء، وتُهمل ذِكر اللحظات والمعارف التي انحرفت عن هذا المسار.

وعلى الرغم من أنّ الأخطاء الرئيسة أو الفادحة، مثل الانحرافات العَقَدية والمذهبية، تذكر في الغالب؛ فإن كتّاب السِّيَر الذاتية يُخْفون عنّا في السيَر الذاتية مداخلَ ضروريةً لِرسم صورةٍ للنموّ والتطوُّر الثقافي للعلماء.

وبخلاف العلماء من الطبقة المتوسّطة الذين لا تُكتب عنهم غيرُ تعريفات قليلة ومُوجزة في المعاجم أو التراجم، فإنّ هناك كمّيةً محترمةً من

---

(١٤) بالنسبة إلى إمكانات وحدود معاجم السيرة والتراجم، انظر: H. A. R. Gibb, «Islamic Biographical Literature,» in: Bernard Lewis and P. M. Holt, eds., *Historians of the Middle East* (London; New York: Oxford University Press, 1962), pp. 54-58; Richard W. Bulliet, «A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries,» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 13 (1970), pp. 195-211; H. Cohen, «The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionalists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century),» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 13 (1970), pp. 16-61, and R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, rev. ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), pp. 187-208.

(١٥) للتحليل الأدبي لكيفية إبراز ملامح المُترجَمِ لهم في كتب السيرة، إذ إنّ التقييمات تخدم مصالح أيديولوجية، انظر: Hilary Kilpatrick, «Autobiography and Classical Arabic Literature,» *Journal of Arabic Literature*, vol. 22 (1991), pp. 1-20.

المعلومات حول ابن حنبل وعلماء طبقته أو مستواه. والطريقةُ التي أقترحُها لتحليل مراحل نُموّ وتطوُّر ابن حنبل المهني والعَقَدي الأيديولوجي، مَبْنيّةٌ على عَرْض وتحليل آراء المعلِّمين (العلماء) الذين اختارهم. إنّ الفَرَضية التي يتضمَّنُها هذا المدخل هي أنّه إذا كان ابنُ حنبل راغباً في الدراسة على يد عالِمٍ معروف بأنّ له رأياً معيّناً في المسائل الفقهية أو العَقَدية، فإنّه كان قابلاً ذاكَ التوجُّهَ في ذلك الوقت بالذات. وإنّنا حين نضع ذلك الخليط من العلماء جنباً إلى جنب، فسيكون بوسعنا أن نعيد بناء أو رسم خطوطٍ عريضة تُحدِّد أيَّ الحقول المعرفية هي تلك التي جذبت اهتمامه، وأيَّ الآراء الفقهية والعَقَدية ووجهات النظر هي التي كان راغباً في قَبولها(١٦).

إنّ العلماءَ الذين سنتعرّض لهم في هذا العرض هم الذين علّموا (ابن حنبل) بين أعوام ١٧٩ و٢٠٠هـ. وسأبدأ بالمعلّمين البغداديّين الذين علّموا ابن حنبل بين أعوام ١٧٩ و١٨٢ هـ.

كان أوّل مُعلّمي ابن حنبل هو أبو يوسف (ـ ١٨٢هـ). ففي عام ١٧٩هـ حين بدأ ابنُ حنبل حضور حلقة درْس أبي يوسف، كان أبو يوسف واحداً من الشخصيّات البارزة في الإمبراطورية العباسية، وحائزاً على منصب قاضي القُضاة، ومعلِّماً لذوي المناصب الرفيعة وإداريِّي البلاط، إلى كونه مستشاراً لهارون الرشيد، الذي كَلَّفه بكتابة **كتاب الخَرَاج**(١٧).

وكان أبو يوسف قد تلقّى علومَهُ الفقهية في حَلْقة أبي حنيفة، وكان يُعتبرُ واحداً من أبرز تلامذته. وعلى أيِّ حال، فإنّ انخراطَ أبي يوسُف في البلاط وانتسابه (إلى المذهب) الحنفي لم يكونا من الأمور التي تنظر إليها دوائرُ المحدِّثين بعين الرضى. ويبدو انزعاج ابن حنبل اللاحق من حضوره حلقات دروس أبي يوسف في مُحاولاته التقليل من أهمّية أمر هذه الواقعة(١٨).

---

(١٦) وعلى الرغم من أنّني أفترض أنّ مناخ التسامح وعدم التسامح العام الذي أحاط بابن حنبل قد تحكّم بخياراته، فمن الصعب تعيين الوقت الذي حدثت فيه هذه التغييرات ومدى تأثيرها في ابن حنبل.

(١٧) J. Schacht, «Abu Yusuf, Ibrahim b. Ya'qub,» in: *Encyclopaedia of Islam.*

(١٨) إن مواجهة ابن حنبل مع أبي يوسف في: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ١٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦٧)، ج ٩، ص ١٦١ ـ ٢٣٣، حيث يشار إلى أبي يوسف بصورة عابرة في: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **التاريخ الكبير: أو تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، تحقيق محمد عبد الهادي شعيرة (القاهرة: مطبعة دار =

إنّ أحد كتب السيرة المبكِّرة، مثل تلك التي كتبها ابنه صالح، لا تذكر أنّه قد دَرَسَ على أبي يوسف. وفي مصادرَ متأخّرةٍ يقال إنّ ابنَ حنبل أشار إلى دراسته على يد أبي يوسف. بَيد أنّ تلك الإشارات تكشف عن ازدواجية تجاه هذه الشخصية النافذة القوية «أوّلُ مَنْ كتبْتُ عنه الحديث أبو يوسف»، ولكنّه يضيف: «وأنا لا أحدّثُ عنه»[١٩].

وهذه العبارة تقرّ بمنزلة أبي يوسف العلمية، لكنها تعكس محاولاتِه المتأخرة لِفصل نفسه عن معلّمه. ويفسّر ابنُ حنبل في ملاحظة أخرى سبب انفصاله عن معلّمه الأول بالقول: «أبو يوسف صَدُوقٌ، ولكن أصحاب أبي حنيفة لا ينبغي أن يُروى عنهم شيء»[٢٠]. وتشير معاني الملاحظتين إلى أنّ ابن حنبل، مع الوقت، قد غيّر تفكيره، وأصبح أقلَّ تسامحاً مع وجهات النظر المختلفة.

يُلامس ابن حنبل بازدواجيته هذه التوتُّر السائد بين «أهل الحديث» و«أهل الرأي» الذين كانوا في العادة، ممن ينتمون إلى «الأحناف»[٢١]. وقد كان هذا الانقسام هو الأكثر أهمّيةً في مجتمع العلماء في القرون الأولى للإسلام. ويطرحُ حضورُ ابن حنبل حلقات دروس أبي يوسف أحد احتمالين:

= الكتب، ١٩٧٣)، ص ١٠، وتاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ٦ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٣٠. وابن الجوزي هو الوحيد الذي يذكر في كتابه بوضوح هذه المواجهة في دراسته على يد أبي يوسف، انظر: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٣. هذه العبارة لا تعود إلى أحد أبناء ابن حنبل أو أحد أصدقائه المقرّبين بل إلى يعقوب (بن شيبة) المغمور نسبيّاً.

(١٩) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٤، ص ٢٥٩. إن المزيد من هذه الملاحظات بهذا الخصوص قد قام به رجال متخصّصُون فيما بعد، ويمكن العثور عليها في هذه الصفحة على سبيل المثال، فإن ابن معين يذكر أنّ أبا يوسف كان الأكثر نبلاً من بين أولئك المنافقين.

(٢٠) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠. إنّ مصطلح «صدوق» هو صيغة يراد بها المستوى الثاني من الصدقية. بالنسبة إلى المصطلحات التي تُظهر تراتُبية نَقَلة الحديث ومنازلهم، انظر: «عثمان بن عبد الرحمن بن صالح الشهرزوري،» **علوم الحديث** (حلب) (١٩٦٦)؛ أبو محمد عبد الرحمن بن إدريس بن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، ٤ ج في ١٢ (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦٠ ـ ١٣٧٣هـ/[١٩٤١ ـ ١٩٥٣م])، ج ٤، القسم ٢، ص ٢٠١، وأحمد بن محمد بن حنبل، **كتاب العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق وتخريج وصي الله بن محمد عباس (بيروت؛ الرياض: المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ج ٣، ص ٣٠٠.

(٢١) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢٥٣، ٢٥٥ و٢٥٩؛ ابن أبي حاتم، المصدر نفسه، ج ٤، القسم ٢، ص ٢٠٢. هذه المراجع تتضمّن تقييماً لأبي يوسف، وعلى الرغم من أنّ المضامين تختلف، فإنها مجتمعةً تعكس توتُّرات تلك الحقبة.

الأول هو أنّ ابنَ حنبل لم يكن مُدركاً أو واعياً لوجود التوتُّرات بين العلماء. وهذا بدوره يوحي بأن ابن حنبل لم يكن قد امتلك أو كوّن لنفسه هويّةً أيديولوجيةً ومهنيةً محدَّدةً في ذلك الحين.

أمّا الاحتمال الثاني فهو أنّ ابنَ حنبل على الرغم من معرفته بتلك التوتُّرات، قد اختار الدراسة على علماء من كِلا الاتّجاهين.

وكِلا هذين الاحتمالين يعني أنّ ابنَ حنبل وهو في السادسةَ عشْرةَ من العُمُر لم يكن قد صار بعدُ ملتزماً بوجهة نظر أهل الحديث.

وتشبه تحولاتُ ابن حنبل الفقهية وهو في السادسةَ عشْرةَ من العُمُر تسامُحَهُ مع أصناف من المذاهب الكلامية. ويعطينا صورةً عن تلك المرونة التي كان يتحلّى بها اتّخاذُه قرارَ الدراسة على يد علي بن هاشم البُرِيْد (ت ١٧٩هـ) في السنة التي بدأ فيها طلبه العلم. وقد كان «البُريد» معروفاً بالتعاطف مع الشيعة. ويعتبر بعض المؤرّخين أنّ مُيوله الشيعية كانت متطرّفةً أو غالية. وقد اتّهم الجرجاني (ت ٣٦٥هـ) « البُريد» وابنه بالغلوّ في التشيّع، «غالِيَانِ في سُوء مَذهبهما»[٢٢]. ويعني بذلك أنّ ميولهما الشيعية قد ذهبت إلى أبعد من المَيل المقبول لعليّ بن أبي طالب. واتّهام «البُريد» بالغلوّ قد عرّض صدقيته للخطر، وهدّد بإبعاده عن دائرة رُواة الحديث المقبولين. ونتيجةً لهذا الاتّهام، فإنّ اسمه يظهر في مؤلَّف ابن حِبّان (ت٣٥٤هـ) المعروف **بكتاب المجروحين** وهو كتاب يعرض لمشكلات المحدِّثين، ويعدِّدُ عُيوبهم أو سَقَطاتِهم. وقد اتَّهم ابنُ حِبّان «البُريد» بالمُغالاة، وأنه «كان مُفْرِطاً في التشيُّع»[٢٣].

كان ابنُ حنبل حتى عام ١٨٢هـ محدِّثاً غير ملتزم بمذهب أهل الحديث. وتكشف لنا حالتَه الفكريةَ لقاءاتُه مع عددٍ من الشيوخ من غير المحدِّثين، كان أكثرَهُم شهرةً ابنُ عُلية (ت١٩٣هـ)، الذي ظلَّ ابنُ حنبل يحضر حلقات دروسه في السنوات العشر التالية، كلّما كان في بغداد[٢٤].

---

(٢٢) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٢، ص ١١٧، وأبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق وضبط ومراجعة لجنة من المختصين بإشراف الناشر، ٧ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤)، ج ٥، ص ١٨٢٨.

(٢٣) أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق محمود إبراهيم زايد، ٣ ج (حلب: دار الوعي، ١٩٧٦)، ج ٢، ص ١١٠.

(٢٤) ابن حنبل، **كتاب العلل ومعرفة الرجال**، ج ٢، ص ٣٤٥.

كان المقام أو المكانة التي يتمتع بها ابنُ عُلَيّة، محيِّرةً وساحرةً في نظر المحدِّثين؛ بسبب تعقيدها. فهو مقبولٌ ومُرحَّبٌ به بوصفه عالِماً من كُلِّ مَنْ عرفوه[٢٥]. وكان معظم المحدِّثين البارزين في عصره يحضُرون حلقات دروسه. وتضم لائحةُ أسماء تلامذته: شعبة بن الحجّاج (ت١٦٠هـ)، وحمّاد ابن زيد (ت١٧٩هـ)، وعبد الرحمن بن مهدي (ت١٩٨هـ)، ويحيى بن مَعين (ت٢٣٣هـ)، وعلي بن المديني (ت٢٣٩هـ)، والشافعي (ت٢٠٤هـ).

وهذه المجموعةُ من التلامذة المرموقين، من الصعب على المرء أن يطمح في الحصول على أفضل منها في منعطف القرن الثاني. وفي ملاحظةٍ يبدو فيها شيءٌ من الثناء، يقول ابن حنبل: «فاتَنِي مالِكٌ (الإمام الفقيه)، فأَخْلَفَ اللهُ علَيَّ سُفيانَ بنَ عُيَيْنَة، وفاتني حمّادُ بنُ زيد، فأخلف اللهُ عَلَيَّ إسماعيلَ بنَ عُلَيّة»[٢٦]. وثلاثةٌ من العلماء الأربعة المذكورين هنا ينتمون إلى النخبة المثقفة من أئمّة الحديث. وقد كان ابنُ عُليّة مُساوياً لهؤلاء من الناحية المهنية، أو على درجةٍ مساويةٍ من العلم. وعلى الرغم من أنه كان يُقارَن بهؤلاء المحدِّثين البارزين، فإنه لم يكن يُعدُّ واحداً من كبار أهل الحديث. إذ كان هناك ما يشوب سجلَّه أو تاريخه وقد جاءت هذه الشائبةُ أو الوَصْمَةُ من دعم ابن عُلَيّة النقاشاتِ الكلاميةَ والعَقَدية. وقد علّق ابنُ حنبل على ابن عُليّة بقوله: «ما زال وضيعاً من الكلام الذي تكلّم به إلى أن مات»[٢٧]. وقد كان عِلْمُ الكلام (منهجاً وممارسةً) قضيةً تُناقَشُ بحدّةٍ وتتسبّبُ في انقسام المجتمع الإسلامي إلى مُعسكرَين متعادِيَيْن[٢٨]. وعلى أيّ حال، لم يكن الاختلاف في

---

(٢٥) وقد قال عبد الرحمن بن المهدي إنه يفضّله على هُشيم في مرحلة التدريس الأولى لابن حنبل التي أشرنا إليها أعلاه لدى: ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، ج ١، ص ١٥٣، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٦، ص ٢٣٢.

(٢٦) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٣٤. يُذكَر أنّ مالكاً وحمّاداً تُوفّيا في عام ١٧٩ هـ، أمّا ابنُ عُليّة ففي العام ١٩٣هـ.

(٢٧) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٣٨. وقد وردت مقارنة في «ترجمة وُهيب» في: ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١١، ص ١٤٩، تقول إنّ وُهيباً «ليس به بأس». أمّا الدرجة الثانية لِنَقَلَةِ الحديث فهي أنّ ابن عُلية كان «ثَبْتاً» وهي أعلى درجة من الصدقية يمكن للناقل بُلوغها. من هنا، فإن قول ابن حنبل بتفضيل «وهيب» على «ابن عُلية» يبيّن لنا كيف أن اتّجاهاً دينيّاً يمكنه الانتقاص من سمعة الناقل!

(٢٨) هناك بيانات متعددة لـ «الكلام» تبيّن أصول العلم وممارسيه. والأكثر شمولاً من بينها: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen* = *Denkens im frühen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991), vols. 1-6.

الرأي وحده في ما يتعلق بعلم الكلام، هو ما فَصَل ابنَ عُلَيّة عن المحدِّثين: فالتنابُذ والازدراء العميق كانا مُلازمَين للمناقشات المتعلقة بالدين. وقد ساهما في توتير أو تأزيم العلاقات بين ابن عُلَيّة وأهل الحديث. وتتجلّى عُدوانية ابن عُلية تجاه المحدِّثين بإشارته الجارحة إلى ابن حنبل حين دخل طالباً إلى حلقة درْسِه: «من أدخلَ هذا علَيّ؟!». ويُكمل ابن حنبل هذه الحكاية بالتعليق عليها: «فلم يزَلْ مُبَغَّضاً لأهل الحديث بعد ذاك الكلام»(٢٩). أي ما زال المحدِّثون يكرهونه، ويعني ابنَ عُلَيّة بالطبع.

وهذه الإهانات الشخصية كانت تعبيراً عن العداوة بين عدد كبير من المتكلّمين وبين المحدِّثين في القرنين الثاني والثالث للهجرة(٣٠).

في غمرة هذه الانفجارات أو السَّيل من الإهانات، التي قذف بها البعض ضدّ البعض الآخر من مُعاصري ابن حنبل، يُشير ابنُ حنبل إلى لَقَبَيْنِ نبزيَّين سمَّى بهما أصحابُ الرأي أصحابَ السُّنّة: «نابتة» و«حَشْوية»(٣١).

والنعت الثاني «الحشوية» يدلّ على الازدراء وعدم الاحترام اللذَين يشعر بهما «أهل الرأي» تُجاه «أهل السُّنّة». ويمكننا أن نجد مثالاً لاستخدام هذا

= وبالنسبة إلى أصولها، انظر: Michael Cook, «The Origins of Kalam,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 43 (1980). pp. 32-43; J. van Ess, «The Beginnings of Islamic Theology,» paper presented at: *The Cultural Context of Medieval Learning: Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages-September 1973*, edited with an introd. by John Emery Murdoch and Edith Dudley Sylla, Boston Studies in the Philosophy of Science; v. 26 (Dordrecht, Holland; Boston, MA: D. Reidel Pub. Co., [1975]), pp. 87-111.

لتكوين رأي أشمل عن الموضوع، انظر: M. Abdel Haleem, «Early Kalam,» in: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*, Routledge History of World Philosophies; v. 1 (London; New York: Routledge, 1996), pp. 71-88.

أمّا عن التوتُّرات بين «المتكلّمين» و«المحدّثين»، انظر: J. Pavlin, «Sunni Kalam and Theological Controversies,» in: Nasr and Leaman, eds., Ibid., pp. 105-118.

(٢٩) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٣٨، ومحمد بن الحسين بن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصحّحه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ١٠١.

(٣٠) عبد المجيد محمود، **الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩)، ص ١٠٥ ـ ١١٢.

(٣١) ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦. لدراسة ممتعة لمصطلح «الحشوية» لدى «أصحاب الحديث» و«الحنابلة»، انظر: A. S. Halkin, «The Hashwiyya,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 54 (1934), pp. 1-28. =

النعت في الرسالة الأولى من رسائل الخليفة المأمون عن المحنة، حين وصف الجماهير التي تدعم المحدّثين بقوله: «وقد عرف أمير المؤمنين أنّ الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حَشْو الرعيّة وسِفْلة العامّة ممّن لا نظر له ولا رويّة، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته والاستضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق، أهلُ جهالةٍ بالله وعميً به»[٣٢].

وعبارةُ الانتقاص هذه تُصوّر التوتُّر بين أهل الرأي ومعسكر «المتكلّمين» (علماء الكلام) من جهة ومعسكر المحدِّثين من جهة أخرى، وتُبيّن عداوة ابن عُلَيّة للمحدِّثين؛ السبب الذي جعل عالِماً يحظى بالاحترام الجزيل مثله، يُستثنى ويُستبعد عن مراتب الأئمّة، (وهو اللقب الذي يصف المحدِّثون به كِبارَهم).

وهناك خاصيةٌ أو سمةٌ أُخرى لشيوخ ابن حنبل الأوائل وهي انخفاضُ منزلتهم المهنية. وأحدُهُم عبدُ المؤمن بنُ عبد الله، الذي كان سببُ ذيوع صِيته يعود في الأساس إلى أنّ ابنَ حنبل قد دَرَسَ عليه[٣٣]. وقد ذكره ابنُ حَجَر في كتابه **لسان الميزان**، وفي كلِّ إشارةٍ إليه تضمينٌ سَلْبي[٣٤].

وهناك مُعَلِّمٌ إشكاليٌّ آخرُ هو عليُّ بنُ مجاهد الكابُلي (ت١٨٢هـ) الذي كان بشكلٍ ما محترماً أكثر مِن سابِقه. فقد كان بين طُلّابه جريرُ بنُ عبد الحميد (ت١٨٨هـ) وابنُ حنبل[٣٥]. ومع أنّ ابنَ حنبل قد درس عليه، وروى عنه بوصفه مرجعيةً؛ فإنّ زميله يحيى بنَ مَعين يفضّل ألّا يفعل ذلك. بل إنّ

= وبالنسبة إلى «النبتية»، انظر: Wadad Al-Qadi, «The Earliest «Nabita» and the Paradigmatic «Nawabit»,» *Studia Islamica*, vol. 78 (1993), pp. 27-61.

(٣٢) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١١١٢ ـ ١١١٣، و- Al-Tabari, *Tarikh al-Tabari*, vol. 32: *The Absolutists in Power: The Caliphate of al-Ma'mun, A.D. 813-33-A.H. 198-213*, trans., C. E. Bosworth, p. 200.

بالنسبة إلى هذا المصطلح واستخداماته الفارسية وتأثيراتها، انظر: F. Steppat, «From «Ahd Ardashir» to Al-Ma'mun: A Persian Element in the Policy of the Mihna,» in: Wadād al-Qadi, ed., *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsân Abbās on his Sixtieth Birthday* (Beirut: American University of Beirut, 1981), pp. 451-454.

(٣٣) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١١، ص ١٢٣.

(٣٤) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، ٦ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٩ ـ ١٣٣١هـ/[١٩١١ ـ ١٩١٢م؟])، ج ٤، ص ٧٦.

(٣٥) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٧، ص ٣١٩.

بعض المحدِّثين الآخرين كانوا أكثر تشدُّداً معه، حتى أنّهم اتّهموه بالوضع والافتراء (كذّاب)(٣٦).

يَزيدُ من تشوُّش صورة حياةِ ابن حنبل الشاب، الأيديولوجية منها والمهنية، واقِعُ أنّه، إلى جانب أولئك الشيوخ غير المُحافظين وغير المحترمين بين أهل الرواية؛ قد اختار أن يدرس أيضاً على بعض الشيوخ المحترمين من أوائل أهل السنّة، من المحدِّثين.

أحد هؤلاء الشيوخ هو هُشيم بن بشير (ت١٨٣هـ) الذي درس عليه ابنُ حنبل إلى حين وفاته ـ أي وفاة هُشيم ـ ، والذي يَرِدُ ذِكرهُ في بعض الأحيان بوصفه شيخَ ابنِ حنبلٍ الأولَ، وهذا الأمرُ غير دقيق، ولكنه يدلّ على الصورة التي أراد بها كُتّاب سيرة ابن حنبل في ما بعد أن يتذكّروه بها(٣٧).

وقد دافع (الشيخ محمّد) أبو زَهرة، وهو كاتبٌ حديثٌ لسيرة ابن حنبل، عن هُشيم، واعتبره المُشكِّل الرئيس لتوجُّه ابن حنبل الثقافي، الذي قاده إلى طريق أو فكر المحدِّثين(٣٨). إنّ إشاراتِ ابنِ حنبل في سيرته التي كتبها ابنُه صالح، تُعطي الانطباع بأنه كان يشعر بالسعادة حين يستذكر تلك العلاقة بينهما. لكن، وعلى أيّ حال، ثمّة مصادرُ أخرى، يتّهم فيها ابنُ حنبل هُشَيماً بأنه غيرُ ثقةٍ. وفي واحدة من التُّهم الرئيسة التي وجّهها إليه القول إنّه مارس «التدليس» (أي العبث في سلسلة أسماء نَقَلَة الحديث أو رُواتِه)(٣٩).

وإذا قبِلنا تقييم «أبو زهرة» تأثيرَ هُشيمٍ على ابن حنبل وهو في السادسةَ عشْرةَ من العمر، وأخذنا باعتبارنا أنّ النقدَ الذي وجّهه ابنُ حنبل إلى هُشيم حدَث في مرحلة النضج، لاستطعنا أن نستنتج أنّ هذا التغيُّر في الموقف إنما يعكس عُلوّاً أو ارتقاءً في معايير ابن حنبل المهنيّة.

---

(٣٦) المصدر نفسه، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٢، ص ١٠٧.

(٣٧) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٨ ـ ٢٩ و٣١. إن الرواية الأخرى المختلفة عن هذه الحقبة تظهر في: الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ١١، ص ١٦٤ التي تطلعنا على أن صالحاً كان قد بدأ دراسته على هُشيم (ص ١٧٧).

(٣٨) محمد أبو زهرة، **ابن حنبل حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٩)، ص ٩٤ ـ ٩٦.

(٣٩) هناك قائمة جزئية مذكورة، في: ابن حنبل، **كتاب العلل ومعرفة الرجال**، ج ٤، ص ٣٤٢. أمّا بالنسبة إلى «التدليس»، انظر: G. H. A. Juynboll, «Tadlis,» in: *Encyclopaedia of Islam*.

أمّا المحدِّثُ الحائزُ على أكبر قَدْرٍ من الاحترام، الذي روى عنه ابن حنبل، فهو عبد الرحمن بن مَهْدي (ت١٩٨هـ) وهو الشيخ الوحيد والأول، في تلك السنوات، ممّن كان ينتمي إلى النخبة المثقّفة في بيئة المحدِّثين. التقى ابنُ حنبل بعبد الرحمن بن مهدي أوّل مرةٍ في المسجد الجامع، وكتب عنه ستِّمِائةِ أو سبعَمِائةِ حديث، والتقاه ابنُ حنبل ثانيةً في خلال رحلاته، واغتنم الفرصة ليروي عنه زهاء عشرة آلاف حديث.

وفي تلك المرحلة كانت جلساتهما لِتدارُس الحديث تتمّ على أساس شخصي جدّاً. ففي بعض الأوقات كان ابن حنبل يدرُسُ وحده على عبد الرحمن[٤٠]؛ فيما كان عبدُ الرحمن يصبغ شعره بالحِنّاء. يقول ابن حنبل: «اعتدت أن أقرأ لعبد الرحمن حين نكون معاً ولا أحد سوانا في بيته، وكنت أقرأ له احياناً فيما كان يصبغ شعره بالحناء»[٤١].

بعد أربع سنواتٍ من الدراسة على الشيوخ البغداديين انطلق ابنُ حنبل للدراسة في الكوفة[٤٢]. وعلى الرغم من نُدرة المعلومات المتعلّقة بإقامة ابن حنبل في الكوفة، فإنّ القليلَ الذي نعرفُهُ عن اختياره الشيوخَ في الكوفة يعكس الفُضول الثقافي، والتعطُّش لِلعلم والافتقار إلى الالتزام الأيديولوجي الذي ميّز أو طَبَعَ سنواتِه الدراسيةَ الأربعَ السابقة.

إن دراسة مواقع أو مراكز مُعلِّمي ابن حنبل الكوفيّين كافيةٌ لأنْ تُبيّن لنا أنّ ابنَ حنبل في سنّ العشرين كان لا يزال يستكشف الميول والاتّجاهات الثقافية المختلفة في عالم الإسلام. فمعظم مُعلّميه الكوفيّين كانوا من ذوي الميول الحنفية ـ نسبةً إلى أبي حنيفة ـ ما يوحي بأنّهم كانوا ينتمون فِي الغالب إلى «أهل الرأي». وقد كان بينهم على سبيل المثال عمرُ بنُ عُبيد الطنافسي (ت١٨٥هـ)، ويحيى بنُ زكريا (ت١٨٢ أو ١٨٣هـ). وقد كان الأخير من أوائل التلامذة الذين روَوا الحديث عن أبي حنيفة. وهناك اختيار يبدو

---

(٤٠) ابن حنبل، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٨.

(٤١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٢.

(٤٢) لتسلسلٍ تاريخي مختلف عمّا ورد ذكره، انظر: أبو زهرة، **ابن حنبل حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية**، ص ٢٣ الذي يرى فيه أن أوّل مكان اتجه إليه ابن حنبل كان البصرة التي رحل إليها في عام ١٨٦ هـ، وهذا ما يناقض ما ذكره صالح في سيرته، انظر: ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٩.

محيّراً على نحوٍ ما، هو أبو معاوية (ت١٨٥ أو ١٩٥هـ) الذي كان في تلك الفترة الزعيمَ المشهور للمُرجِئة في الكُوفة.

وأمضى ابنُ حنبل الكثير من الوقت في البصرة ومكة في الفترة ما بين ١٨٦ إلى ١٩١ للهجرة. وبالمقابلة بين رحلته إلى الكوفة التي يتجاوز أو يسكت عمّا حدث له في خلالها، فإنّ ابنَ حنبل يذكر التفاصيل عن زياراته للبصرة ومكة. ففي الزيارة الأولى للبصرة عام ١٨٦هـ، درس ابن حنبل على المعتمر بن سليمان (ت١٨٧هـ)، وبِشْر بن المفضَّل (ت١٨٦هـ)، ومرحوم بن عبد العزيز (ت١٨٧ أو ١٩٠هـ)، وزياد بن الربيع (ت ١٨٥ أو ١٨٦هـ). لقد مات جميع هؤلاء الشيوخ في غضون أربع سنوات على زيارة ابن حنبل للبصرة. وتزامُنُ زيارة ابن حنبل مع موت هؤلاء العلماء يوحي بأنه قد اختار الأكبر سِنّاً بين رُواة الحديث النبوي الذين استطاع مقابلتهم في البصرة. ومن المثير للانتباه أَنّ هؤلاء العلماء الأربعة، على الرغم من تقدُّمهم في السنّ، لم يكن بينهم واحدٌ ذائعُ الصيت.

وذهب ابن حنبل في عام ١٨٧هـ إلى الحجّ للمرة الأولى. وسمع في الحج من سفيان بن عُيينة (ت١٩٨هـ) وهو واحدٌ من أكثر الحائزين على الاحترام بين محدِّثي عصره. وقد كان سفيان ـ بين شيوخ ابن حنبل ـ المعلّم الثاني الذي ينتمي إلى طبقة الأئمة، أي النخبة العليا من المحدِّثين[٤٣]. وقد ألزم ابنُ حنبل نفسه بالدراسة عليه في كل مرة كان يأتي بها مكة للحج[٤٤]. لكن على أيّ حال، وعلى الرغم من أنّ ابن عُيينة كان إماماً مبجّلاً من جانب المحدّثين؛ فإنه لم يكن لِيَسْلم من توجيه النقد إليه. فقد قام ابنُ حنبل، في عدة مناسباتٍ، إمّا باتّهامه صراحةً بالتدليس، أو بالتلميح إلى أنه مارسه[٤٥]. وقد كان مَيل ابن عُيينة إلى العبث بسلسلة أسانيد الحديث (النبوي) المنقول، من الأمور المعروفة للجميع. وقد ذكرها «هُشيم» في رسالته إلى «وكيع»[٤٦].

---

(٤٣) انظر المقدمة، في: ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، ص ٣٢ ـ ٥٤.

(٤٤) قام ابن حنبل بأداء فريضة الحج في الأعوام ١٨٧، ١٩١ و١٩٦ ـ ١٩٨هـ.

(٤٥) ابن حنبل، **كتاب العلل ومعرفة الرجال**، ج ١، ص ١٩٢ و٣٨٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦١. للمضمون نفسه مع اختلاف النَّقَلَة، انظر: ابن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج ٧، ص ٢٥٩٦، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **طبقات المدلّسين المسمى تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٣)، ص ٩ ـ ١٠.

وإلى جانب المشكلة المهنية، كان ابنُ عُيينة منسوباً إلى التشيّع وعلى صلةٍ بالحنفية، (نسبةً إلى أبي حنيفة)[٤٧].

التقى ابنُ حنبل فيما كان يؤدي مناسك الحج في عام ١٩١هـ، الوليدَ بنَ مسلم (ت١٩٤هـ) في مكة. وقد كان الوليد محدِّثاً شاميّاً، وواحداً من أفضل العلماء في الشام في تقدير ابن حنبل[٤٨]. وعلى الرغم من أنّ الوليد كان يحظى باحترام كبير، فقد أشار ابنُ حنبل إلى أنه قد ارتكب عدداً من الأخطاء وأنه لم يكن يتورع حتّى عن العبث بسلاسل إسناد الحديث (النبوي)[٤٩]. ولم يكن الوليد هو الشاميَّ الوحيد الذي درس عليه ابنُ حنبل، فنحن نعرفُ أنّ ابنَ حنبل قد سافر إلى الشام وأنه قد درس، على الأقل، على عالِمٍ شاميٍّ آخرَ مشهور، هو عبد الأعلى بن مُسْهر (ت٢١٨هـ) ولكننا لا نعلَم متى بالتحديد[٥٠]. وهذا الافتقار في المعلومات يجعل من الصعب علينا أن نضع المرحلة الشامية في مكانها كحلقة في شبكة النضج الثقافي لابن حنبل.

وهكذا تبرز أمامنا ثلاثُ سِماتٍ تطبع صورة شيوخ ابن حنبل الأوائل. الأُولى أنّ هذه المجموعة من المعلّمين ما كانت متجانسةً من الناحية العَقَدية. فهي تضم شيعيّاً متطرفاً، و«متكلماً»، ورئيس دعاة «المرجئة»، ومحدِّثاً بارزاً من أوائل أهل السنّة؛ بالإضافة إلى حَشْدٍ من «أهل الرأي». أمّا السمةُ الثانية، فهي أنّ المعايير المهنية المعروفة لهذه المجموعة تبدو شديدة التباين والاختلاف. فبعض أفراد المجموعة كانوا علماءَ بارزين، فيما كان البعض الآخر إمّا من المغمورين، أو ما هو أسوأ، أي من المعروفين بعدم صدقيتهم. وأخيراً، كان كُلُّ معلّمي ابن حنبل تقريباً من الطاعنين في السنّ.

---

(٤٧) ورد اتهام ابن عدي الجرجاني له بالتشيع في كتاب: ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٤، ص ١٠٩. ولم يشمل هذا الاتهام «ابن عُيينة» في كتابه **الكامل**. وفي أي حال، فإن ابن عدي الجرجاني في كتابه **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج ٥، ص ١٩٥١، كان قد ذكر أنه نقل حديثاً مناهضاً لمعاوية. أمّا اقترابه من الحنفية وصُحبته لهم، فيدل عليه ظهوره وذِكره كأحد الأعلام البارزين من الحنفية، في: عبد القادر بن محمد بن نصر بن أبي الوفاء القرشي، **الجواهر المُضيّة في طبقات الحنفية** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م)، ج ١، ص ٢٥٠.

(٤٨) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١١، ص ١٣٤.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٥٠) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٤، ص ٤١٣. بالنسبة إلى عبد الأعلى، انظر: ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٩٠ ـ ٩٢.

ثالثاً: الاستتباب العَقَدي

حين بلغ ابنُ حنبل مرحلة النضج الفكري وترسخت رؤيته الدينية، كان قد فقد في الوقت نفسه الكثير من تلك المرونة الأيديولوجية السابقة. وقد كان أحد المؤشرات على هذا التغيُّر، المقاييس التي اعتمدها في اختيار مُعلّميه. ففي عام ١٨٠هـ كان معظم شيوخ ابن حنبل في أواخر الستينيات من أعمارهم، إن لم يكونوا أكبر سِنّاً. وكانت سُمعتهم المهنية تتراوح بين الكذّابين غير ذوي الثقة، وبين نَقَلَةِ الحديث أو رُواته الموثوقين.

وبعد العام ١٩٠هـ انقلب الوضعُ إلى ضدّه. فقد اختلفت أعمار المعلِّمين بشكلٍ كبير، وكانت سمعتُهُم المهنيةُ منسجمةً وفوق الشكوك.

وإذا قُمنا بمقارنة جدولٍ بيانيٍّ لأعمار شيوخ ابن حنبل البغداديين الأوائل، بجدولٍ بيانيٍّ لأعمار آخر شيوخه البغداديين، يمكننا أن نستنتج أنّ العُمُرَ لم يكن له ذلك الاعتبار أو الأهمّية. حيث نجد أنّ كُلَّ معلِّمي ابن حنبل الأوائل كانوا في أواخر الستينيات إلى الثمانينيات من العمر، وحين قدِم ابن حنبل للدراسة عليهم كان أربعةٌ من خمسةٍ من آخر معلِّميه قد وُلدوا بين أعوام ١٣٤ إلى ١٤٠ هـ، أي أنهم كانوا جميعاً في الخمسينيات حين علّموا ابن حنبل(٥١).

وتُوحي ملاحظاتُ ابن حنبل عن آخِرِ معلِّميه بأنّ المهنيةَ العالية قد غدت موضع اهتمامه الأساس في اختياره لهم. وكان كثيراً ما يمتدح قدرات هؤلاء الشيوخ، وبينهم أبو سلامة منصور بن سلامة (ت٢٠٧ أو ٢٠٩هـ) وأبو كامل مظفّر بن مدرك (ت٢٠٧هـ)، والهيثم بن جميل (ت٢١٣ أو ٢١٤ هـ). وقد وَصَفهم بأنهم أعلام مذهب أهل الحديث في بغداد(٥٢). ويذهب ابن حنبل في إحدى ملاحظاته إلى حدّ ترك الانطباع بأن هؤلاء المعلمين كانوا المحدِّثين الوحيدين في بغداد(٥٣). كما إنه يُعنى عنايةً خاصةً أيضاً بإيضاح سبب إجلاله

(٥١) أمّا بالنسبة إلى أعمارهم، انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، حقّق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد [وآخرون]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، ج ٩، ص ٥٦١، وج ١٠، ص ١٢٤، ٢٤٢ و٣٩٦.

(٥٢) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٧٠، وج ١٤، ص ٥٦؛ ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١٠، ص ١٦٨، وابن حنبل، **كتاب العلل ومعرفة الرجال**، ج ٣، ص ٧٢.

(٥٣) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٧٠.

الكبير لهم، كما في قوله: إنهم لم يأخذوا تقاليد السلف عن أيٍّ كان، ولم يكتبوا أو يدوّنوا شيئاً إلّا بإسناد ومرجعية النقلة الثقات(٥٤).

وهذا يعني أن الشيوخ الثلاثة كانوا على درايةٍ واطّلاعٍ كبيرَين على تقاليد المحدِّثين وعلومهم إلى جانب كونهم بارعين في الجَرح والتعديل. أمّا المعلّمان الآخران في تلك الفترة وهما هاشم بن القاسم (ت٢٠٥ أو ٢٠٧هـ) وعفّان بن مسلم (ت٢١٩ أو ٢٢٠هـ) فقد كانا من العلماء المحترمين نسبيّاً بين رُواة الحديث ومقبولَين بشخصيهما من الناحية الأخلاقية.

ويمكننا أن نتبيّن من خلال النظر إلى العلماء الذين قابلهم ابن حنبل خارج بغداد، أنه تم استبدال النوعية العلمية بالتقدم في السنّ أو تفضيله.

ففي عام ١٩٠هـ درس ابن حنبل على مجموعةٍ من رُواة الحديث المحترمين بين جمهور المحدِّثين، والذين كان يحيى بنُ سعيد القَطّان (ت١٩٨هـ) واحداً منهم. وقد كان عالماً بصْريّاً مرموقاً، وكان من المتقدمين في «عِلْم الرجال»، وقد درس لعشرين عاماً على «شُعبة» أحد مؤسّسي هذا الفرع من علوم معرفة الحديث(٥٥)، وكذلك على ابن عُيينة(٥٦).

ومع هذا، فقد كانت ليحيى بن سعيد القَطّان وجوه تشدد وأفكار مسبقة. فقد كان، على سبيل المثال، ينفر من الكتابة عن صغار السنّ من العلماء(٥٧). وكان يثير في بعض الأحيان حرج العلماء برفضِه توثيقَ جماعةٍ من الثقات في نظر زملائه، الذين كانوا يواجهون نقده اللاذع لِنقَلَة الحديث بالتسامح(٥٨).

وعلى الرغم من أنّ المهنية العالية والتقدم في العمر قد اكتسبا أهمّية ملحوظة بوصفهما معيارَينِ لاختيار المعلّمين، فقد حَدَثَ تغييرٌ أقلُّ وضوحاً

---

(٥٤) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٧٠؛ ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٦٨ و٢٧٥. وأحدهم، ويُدعى أبو سلامة، حدّث ابن مَعين وابن حنبل وعدّة رواةٍ آخرين.

(٥٥) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٨٩ ـ ١٩٢.

(٥٦) ابن أبي الوفاء القرشي، **الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية**، ج ٢، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٥٧) ابن حنبل، **كتاب العلل ومعرفة الرجال**، ج ١، ص ٤٢٩.

(٥٨) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٠، ص ٢٤٣. وقد أشار علي بن المديني إلى أنه إذا اختلف عبد الرحمن ويحيى بن سعيد القطان في أمر أحد الرواة، فهو يفضّل قول عبد الرحمن؛ لأنّ يحيى القطّان «كان فيه تشدُّد».

بعض الشيء يتعلق بالعقيدة يمكننا أن نطلق عليه اسم التطهُّر الأَيديولوجي. وبين كبار شيوخ ابن حنبل الذين اعتنقوا تلك المواقف التي صارت مرفوضةً لديه، «البُريد» الشيعي المتطرف، وأبو معاوية المُرجِئي البارز، وابنُ عُليّة القائل بمشروعية «علم الكلام». وفي خلال سنوات دراسته على المحدِّثين تشبَّع ابنُ حنبل بقِيَمهم، واستوعب ملامح نظرياتهم الدينية، وأصبح أقل تسامحاً مع المخالفين أو المنشقّين. وإذا كان اختيارُهُ المتأخّر هؤلاء المعلّمين المتشدّدين نسبيّاً يعكس نُضج أو تبلوُر معتقداته، فإن علينا أن نأخذ في اعتبارنا أن شيوخه المتأخّرين من هؤلاء لم يَسلموا أيضاً من بعض العيوب.

فعلى سبيل المثال، كان يحيى بنُ سعيد القطّان ووكيعُ بنُ الجرّاح (ت١٩٦هـ) يُذْكران أو يُشار إليهما باعتبارهما من تلامذة أبي حنيفة، بينما كان عبد الرزّاق معروفاً بتعاطفه مع الشيعة. وهناك من الأدلّة ما يشير إلى أنّ ابنَ حنبل كان يعرف عقائدهم وميولهم الفقهية. ومُعاصِرُو وكيع بنِ الجرّاح كانوا مُدركين مُيولَهُ إلى الفقه الحنفي. ويحيى بن معين، وهو محدِّثٌ بارز وزميلٌ مقرَّبٌ من ابن حنبل، أكّد أنّ وكيعاً كان يقول برأي أبي حنيفة في الفقه والفتوى. كما ذكر أنّ وكيعاً «كان يُفتي بقول أبي حنيفة، وكان قد سمع منه شيئاً كثيراً»[٥٩].

وفي مقابل ابن معين الذي تحدّث عن الميول الحنفية لوكيع بأسلوب صريح، نجد أنّ ابنَ حنبل لم يُشِرْ حتى إلى هذه الميول. فعلى الرغم من أنّ ابن حنبل قد ذكر عشرات الملاحظات على وكيع، فإنه تجاهل ميوله او انتماءه لفقه أهل العراق.

بل تذهب رؤية ابن حنبل الخاصة لتاريخ الفقه إلى أبعد من هذا، حين يصف وكيعاً «بأنه كان من أصحاب سفيان الثوري» (ت ١٦١هـ) الذي كان واحداً من أشدّ خصوم أبي حنيفة في الكوفة. وربما كان من المعقول التخمين أنّ ابن حنبل إنما أطلق حُكمه هذا لتسويغ أو تعليل مكانة وكيع العالية لديه.

والمثالُ الآخرُ هو عبد الرزاق (ت٢١١هـ) الذي كان معروفاً في دوائر

---

(٥٩) ابن أبي الوفاء القرشي، **الجواهر المُضيّة في طبقات الحنفية**، ج ٢، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩، وابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١١، ص ١١٢.

المحدِّثين بأنه كان ذا ميولٍ شيعية. وعلى الرغم من ذلك، فقد اختار عددٌ من المحدِّثين الدراسة عليه. وكانت طريقتهم في التصالح مع ميوله الشيعية هي غربلة أو انتقاء المرويات، وحذف أي شيء يُقصد به إعلان الميول الشيعية أو التعبير عنها[٦٠]. وكانت ردة فعل ابن حنبل تجاه عبد الرزاق مختلفةً عن ردود فعل زملائه من الطلاب. إذ كان، حين يُسألُ عن ميول عبد الرزاق يقول ببساطة ما معناه: «فيما يعنيني فإني لم أسمع شيئاً من هذا القبيل منه!»[٦١]. وهذا الجواب ليس إنكاراً أو نفياً لميول عبد الرزاق الشيعية، وليس كذلك اعترافاً بها أو تأكيداً لانحرافه. وهذا ما حدث في حالة وكيع بن الجرّاح. وبينما كان زملاء ابن حنبل يطرحون ويناقشون عدة مواضيع مُحرجة عن حقائقَ أو وقائعَ مختلفةٍ من سيرة هذا المحدِّث؛ فإنّ ابن حنبل كان يفعل كلَّ شيءٍ ممكنٍ لإهمال بحث مثل هذه الأمور أو تجنُّبِها.

إن الدعاوى أو اتّهاماتِ الجَرْحِ الموجَّهةَ إلى عبد الرزاق ووكيع بن الجَرّاح يمكن أن تُلَطِّخ أو تلوِّثَ سِجلّيهما لدى متشدّدي أهل الحديث. ولكن علينا أن نتذكَّر ونأخذَ في الاعتبار أنّ المراكز أو المواقعَ الفكريةَ أو الفقهيةَ المنسوبةَ إليهما هي مجردُ انعطافاتٍ أيديولوجية غير ذات أهمية مقارنةً بانعطافات وميول شيوخ ابن حنبل الأوائل. وعلاوةً على هذا، كان هؤلاء العلماء من الطبقة الأولى بين حُفّاظ الحديث. وهناك القليلُ من الذين لديهم الإتقان أو الثقة التي تعادل أو تُساوي قُدُراتهم. وقد كان من المُتوقَّع لابن حنبل أن يدرس عليهم. لكن ما يثير الاهتمام بشكل خاص هو رفضه الإقرار بمَواطن ضعفهم التي كان يناقشُها عددٌ من زملائه.

وعلى الرغم من أنّ ابن حنبل لم يترك تقريراً حول تطوُّر معتقداته الدينية والثقافية ورؤيته للعالم، فإنّ ملاحظاته المتعددة، ومعلوماتنا المتعلقة بمعلّميه تمكّننا من رسْم معالم السبيل المحتمل لنضجه الثقافي. فابن حنبل لم يمُرَّ بتقلُّبات مزاجية أو تحوُّلات حادّة في نظرته. لقد بدأ أو انطلق من كونه فتًى نشِطاً تحكُمه الرغبة في العلم والفضول. أمّا الأمر الأكثر وضوحاً الذي يميّزه، فهو افتقاره إلى الانتساب أو الانتماء إلى أي معسكر أو فريق. وقد وجد نفسه، في خلال مرحلة النضج واكتساب المعرفة، يقترب أكثر من

(٦٠) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٧٧.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

معسكر المحدِّثين، ويطوّر شعوراً بالالتزام بجماعات أهل الحديث وأفكارهم. ومعتقداتُهُ هذه ونظراتُهُ أو استشرافاتُهُ تُصوّرُها لنا علاقاتُه بالشافعي آخِر العلماء الذين اختار الدراسة عليهم في تلك الأعوام.

رابعاً: الشافعي

التقى ابنُ حنبل الشافعي ببغداد، في عام ١٩٨هـ. وطبقاً للمصادر الشافعية فقد ترك الشافعي أثراً عميقاً في نفس ابن حنبل دفَعَهُ إلى محاولة إقناع زميله ورفيق أسفاره إسحاق بن راهويه (ت ٢٣٨هـ) بالالتحاق بحلقة درس الشافعي[٦٢]. وتعطينا الآراءُ أو الحواراتُ المتبادلةُ بين ابن حنبل وابن راهويه الانطباعات التي نستشرف أو نستشفّ من خلالها مواقع واهتمامات هؤلاء العلماء الثلاثة. فحين اقترح ابن حنبل على ابن راهويه الدراسة على الشافعي، أجابه ابن راهويه بالقول: «ما الذي يمكن أن أتعلّمه منه، وهو في سنّ تُقارب أعمارنا. هل نترك ابن عُيَيْنة والمقّري؟»[٦٣]. وهكذا، فإنّ تردُّد ابن راهويه يشير إلى أمرين. الأول هو أنّ الشافعيَّ، في ذلك الوقت، لم يكن يتمتع بموقع بارز بين رُواة الحديث. إذ إنه لم يكن معلّماً مؤسِّساً ولم يكن بالتأكيد عُضواً في تجمُّع نخبة المحدِّثين الذين يجتذبون الطلاب بمجرّد ذكر أسمائهم. وفي نظر ابن راهويه، فقد كان من المفاجئ له تفضيلُ ابن حنبل قضاءَ وقته مع الشافعي وليس مع ابن عيينة ذي الشهرة الراسخة.

أما الأمر الثاني عند ابن راهويه فهو عامل السِّن. فابن راهويه يقرّر بوضوح رفضه التفكير في الالتحاق بحلقة دروس الشافعي؛ لأنّ فارق العُمر

---

(٦٢) Wael Hallaq, «Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25 (1993), pp. 587-605.

في (ص ٥٩٠) يثير حلّاق الشكوك حول احترام ابن حنبل إنجازات الشافعي، ويطرح مقولة إن ابن حنبل يعتبر كتاب **الرسالة** ملتبساً من الناحية الدينية. وأنا أميل إلى فهم إشارات ابن حنبل في: ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٥٧ بأسلوب أكثر اعتدالاً، فالسياق الذي كتبت فيه الرسالة هو سياق يعارض ما يؤمن به ابن حنبل. وعلاوة على ذلك، يشير في الصفحة نفسها إلى معارضته كتابات مالك بن أنس وسفيان الثوري اللذين يكنّ لهما ابن حنبل الاحترام البالغ، ويعتبرهما من العلماء البارزين المتفرّدين.

(٦٣) أبو محمد عبد الرحمن بن إدريس بن أبي حاتم، **آداب الشافعي** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٣)، ص ٤٣.

بينهما كان ضئيلاً. وقد عبّر من خلال خبرته هذه، عن واحدةٍ من القِيَم الأساسية لذلك الجمهور (من الطلاب) ـ أي الدراسة على معلّم متقدم طاعن في السن. وقد كان الشافعي في العام ١٩٥هـ قد بلغ الخامسة والأربعين من العمر، بينما كان ابن حنبل وابن راهويه في الثلاثينيات تقريباً. لذا فقد رأى ابن راهويه أنّ عالِماً يكبره بخمسةَ عشرَ عاماً فقط، إنما هو عالمٌ يقاربه في السن، ولذلك كان غير مستعدٍّ لإقامة علاقة مُعلّمٍ بطالبٍ مع شخصٍ مثلِه.

وملاحظة ابن راهويه تبيّن لنا أن عدداً من المحدِّثين، وليس ابن حنبل وحده، كانوا يأخذون في الاعتبار سنّ العالِم حين كانوا يختارون شيوخهم.

كما إنّها، علاوةً على ذلك، تُوضِّحُ لنا أنّ ابنَ حنبل قد نضج فكريّاً ولم يعد بحاجة إلى شيوخ طاعنين في السنّ، في الوقت الذي كان واحد على الأقل من زملائه المقرّبين متمسّكاً بأولوية عُمر العالم. ففي سنّ الثلاثين كانت لدى ابن حنبل اهتمامات أخرى. وفي حالة الشافعي، فقد جذبه إليه بآرائه أو أحكامه الفقهية السمحة اللبقة.

إن العلاقة بين ابن حنبل والشافعي ينبغي أن ننظر إليها في سياق المناقشة التالية، التي دارت بين الحنابلة والشافعية حول الأقدمية الرمزية للمؤسِّس في المعسكر أو الفريق الحديثي. والحكاياتُ التي تُظهِر ما كان يشعر به ابن حنبل من احترام للشافعي، قد تمّ وَضعها وتداولُها أو ترويجها بواسطة الشافعية المتأخرين، وتشير إلى «رأي» الشافعية، أي الحكم بالرأي. وحُجّتُهُمْ هي القول إنّ ابنَ حنبل، مع أنه كان يتخوف من استخدام «الحكم بالرأي» عادةً، قد ذُكر أنه كان يفضّل استخدام أحكام الشافعي ورأيه على أحكام مالك بن أَنَس وسفيان الثوري أو الأوزاعي[٦٤]. وأمّا الاحترام الذي كان يُبديه للشافعي، فربما كان نتيجةً لقدرات الشافعي على الانتصار لرأيه في المجادلات أو المناظرات مع «الأحناف».

ومن وجهة نظر ابن حنبل، فإنّ الأحناف قد هاجموا وقوّضوا أُسُس شرعية أهل الحديث، وإنّ المحدِّثين لم يتمكّنوا من الإتيان بالحُجَج أو

(٦٤) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء: مالك والشافعي وأبي حنيفة** (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠هـ/[١٩٣١م])، ص ٧٦.

البراهين المُقارِبة في مناظراتهم للدفاع عن أنفُسهم، وإنّ هذا قد تغيّر حين ظَهَرَ الشافعي[٦٥].

فإذا كان ابنُ حنبل قد شعر تُجاه الشافعي بتلك الدرجة من الاحترام بسبب ذلك الإنجاز الذي لم يكن مجرَّد إضافةٍ ذات أثر رجعيٍّ وضعها شافعيُّو المستقبل؛ فإنّ ذلك يعودُ إلى قُدْرته على مواجهة تحدّي «أهل الرأي».

وتذكر المصادرُ الشافعيةُ أيضاً، وفي الوقت نفسه، أنه كانت لابن حنبل تحفُّظاتٌ تتعلّقُ بقدرات الشافعي في علوم الرواية، وينسبون، كَمَثلٍ على ذلك، إلى ابن حنبل الملاحظة التالية: «استفاد منّا الشافعي ما لم نستفد منه»[٦٦]. والعلاقةُ الموصوفةُ في هذا المقتَبَس، ليست علاقةَ معلِّمٍ بتلميذ، بل علاقةُ عالِمَين يتعاونان. وعلاوةً على هذا، فإنّ الملاحظة تُلمّحُ إلى نوعٍ من المنافسة بين الرجلين. وليس من الواضح ما إذا كان ابنُ حنبل قد أَدْلَى بذلك التعليق بالفعل. إذ من المحتمل أن يكون الحنابلةُ قد نسبوا هذا التعليق إليه، وذلك في خلال المناظرات أو المناقشات بين أنصار أو أتباع كِلتا مدرستي الفقه أو المذهبين.

فقد كان ابن حنبل والشافعي عُضوين في المعسكر السنّي نفسه، ولهما آراءٌ فقهية وأحكام متماثلة، كما إنّ لهما أعداءً مشتركين. لكنّ تلامذَتهما الذين ينتمون إلى اتجاهات مختلفة في هذا المعسكر قد تنافسوا في ما بينهم على «الأقدمية». وكان هذا يُشبه نزاعاً عائلياً: فأتباع كِلتا المدرستين كانوا مُدركين حقيقةَ أنهم ينتمون إلى المعسكر نفسه؛ لكنهم حاولوا إعلان تفوُّقهم بعزو «الأقدمية» إلى أحد المؤسّسين.

إنّ العلاقة بين ابن حنبل والشافعي مهمةٌ وذات دلالة، وسببُها ما قدّماه من مساهماتٍ في التشريع الإسلامي، ولأنها تسلّط الضوء على مكانة ابن حنبل في محيط أو دوائر المحدِّثين. وتذكر لنا المصادر الشافعية والحنبلية، كلّها تقريباً، أنّ الشافعيَّ اعتمد في المرويات على ابن حنبل. ودليلنا على ذلك في سيرة الشافعي الذاتية إذ جاء عن عبد الله بن أحمد

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٧٦، وابن أبي حاتم، المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٦٦) الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ١٧٠. والعبارة نفسها لدى: ابن أبي حاتم، المصدر نفسه، ص ٩٦.

ابن حنبل ما يشير إلى خطأ الشافعي في بعض المرويات، بشكلٍ ما[٦٧]. والسبكي (ت ٧٧١ هـ) الذي كثيراً ما كان على خلاف مع الشافعية من ذوي الاتجاهات الحديثية، وربما مع الحنابلة، لم يستبعد إمكان حدوث هذا مع أنه أشار إلى عدد المرات المحدود الذي أمكن فيها حدوثُه[٦٨].

ويبقى نَقْدُ السُّبْكي حالةً منفردةً بذاتها؛ ذلك أنّ معظم كُتّاب سيرة الشافعي لا يشكّون في أنّ الشافعي قد روى عن ابن حنبل. ويورد البعض مثل ابن كثير (ت٧٧٤هـ) مقتَبَساً واضحاً يسأل فيه الشافعيُّ ابنَ حنبل أن يبعث إليه بما يعتقد أنه خبرٌ أو مأثورٌ صحيح، والمقتبس هو التالي: «أنت أَعْلَمُ بالأخبار الصِّحاح منّا. فإذا كان خبرٌ صحيحٌ فأعلِمْني حتى أذهبَ إليه، كُوفيّاً كان أو بَصريّاً أو شاميّاً»[٦٩]. ويؤكّد ابنُ كثير أنّ النصَّ جُزءٌ من رسالة، ويفسِّرها بأنها محاولةٌ لمحاربة أو مواجهة عصبية فقهاء بعينهم حصروا استخدام الأحاديث والآثار في ما يدور أو يُتداول في مُدُنِهم مُهمِلين ما عداها[٧٠]. ويعتبر ابن كثير أنّ التعاون بين الشافعي وابن حنبل جزءٌ من جَهدٍ يُبذلُ هدفُهُ ترسيخ مكانة الأحاديث أو السنّة النبوية[٧١]. وهكذا يتم تصويرُ الشافعي الخطيبِ البليغِ وابنِ حنبل جامعِ الحديثِ والمأثور بَطلَيْنِ لاتجاهٍ يحاول أن يعطي المأثور والحديث صلاحيةً عاليةً وشاملة، وليس محلّيةً وحسب[٧٢]. وابن كثير، على أيّ حال، لم يكن غافلاً عن النتائج

---

(٦٧) ابن أبي حاتم، المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٦.

(٦٨) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٢، ص ٣٠. لمناقشة أفكار السبكي وعلاقتها بالأفكار الحديثية، انظر: G. Makdisi, «Hanbalite Islam,» in: *Studies on Islam*, translated and edited by Merlin L. Swartz (New York: Oxford University Press, 1981), pp. 224-228.

(٦٩) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار المعارف، ١٩٦٦)، ج ١٠، ص ٣٢٧؛ ابن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء: مالك والشافعي وأبي حنيفة**، ص ٧٥، والأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ١٧٠. ونجد هذا أيضاً في: ابن حنبل، **كتاب العلل ومعرفة الرجال**، ج ١، ص ٤٦٢.

(٧٠) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٢٧.

(٧١) بالنسبة إلى انتقادات الشافعي العاداتِ المحلية وضرورة استبدال للسنن النبوية بها، انظر: Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950).

وبالنسبة إلى العلاقة بين السنن الحنبلية السلفية، وانتقاد القيّمين على العادات المحلية، انظر: Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies; no. 4 (Albany, NY: Persian Heritage Foundation, 1988), p. 22.

(٧٢) من أجل نظرية تطوُّر الفقه الإسلامي، التي ترتكز مبدئيّاً على الانتقال من المحلّية إلى الشمول والانتشار في الآفاق، انظر: Schacht, Ibid., pp. 1-137.

الشخصية التي تتضمّنها هذه العبارة أو البيان. إذ نراه يختتم المناقشة بالإشارة إلى أنّ ملاحظة الشافعي قد أذاعت صيت ابن حنبل ونشرت اسمه في العالم وهو لا يزال فتيّاً[٧٣].

يعترف تعليق ابن كثير الأخير لابن حنبل بالصعود المبكر إلى الشهرة. ويلفت انتباهنا في الوقت نفسه إلى أنّ ابنَ حنبل مَدينٌ للشافعي. إذ إنّ التعليق يقدّم الشافعي، بوصفه الراعيَ الناصحَ الذي أعطى تعاونَه مع ابن حنبل الفتى الأصغر سنّاً، ذلك الدعمَ الذي أكسبه الشهرة وذيوع الصيت والانتشار.

لكنّ مصادرَ أخرى تقدّم هذا التعليق بوصفه ضئيل الأهمّية ومع ذلك ينطوي على تغييرٍ حاسم. فالطلبُ نفسُه الذي يسأل فيه الشافعيُّ ابنَ حنبل إرسالَ المرويات (من الحديث والآثار) يُقدّم مع اعتراف موجز يقول: «إنك أكثرُ معرفةً مني»[٧٤]. وهذه الإضافةُ تُقلّل من قَدْر الشافعي، وتعكس إلى حد معين طبيعة العلاقة، وتقلب الأدوار. وقد تمّ قلب أو عكس الأدوار في المصادر الحنبلية، حيث يُقدَّمُ لنا الشافعي بوصفه تلميذاً لابن حنبل الذي يمتلك خبرةً أكبر في الحديث والآثار[٧٥].

إن الاختلاف الأساس بين المصادر الحنبلية والشافعية يكمن في تركيز الحنابلة على الأحاديث والآثار التي نقلها ابن حنبل للشافعي. بينما تركّز المصادر الشافعية على الفقه الذي تعلّمه ابن حنبل عن الشافعي.

ويبدو أنه من الصعوبة بمكانٍ تقييمُ كل هذا التنوّع في التوصيف؛ إذ طبقاً للمصادر الشافعية، فإن الشافعي هو الشريك الأكبر والأقدم، كما كان الناطق باسم معسكر أهل الحديث، وأنه هو الذي حارب أعداء المعسكر مباشرةً. وابن حنبل كان راغباً بالدخول في علاقة الطالب بالمعلم مع الشافعي. وللردّ على هذا، ربما، يشدّد الحنابلة وبعض الشافعية أو القلة منهم على ما يدين به الشافعي لابن حنبل من أيادٍ في ما يتعلق بنقل الآثار والأحاديث.

---

(٧٣) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٠، ص ٣٢٧.

(٧٤) قارن بـ: ابن حنبل، **كتاب العلل ومعرفة الرجال**، ج ١، ص ٤٦٢. ويحوّرُ بعض الشافعية مثل هذه العبارات لحسابهم، انظر: الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ١٠٧، وابن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء: مالك والشافعي وأبي حنيفة**، ص ٧٥.

(٧٥) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٦.

خامساً: ارتفاع المنزلة

حدث ذات مرة أن سُئل ابنُ حنبل حين ذهب إلى حلقة درس ـ وهو يعدُو ونعلاه في يده. . . : «يا أبا عبد الله ألا تستحيي، إلى متى تَعْدُو مع هؤلاء الصبيان؟». وقد ردّ عليهم ابنُ حنبل بقوله: «إلى الموت»(٧٦). وإذا كان البحث عن المعرفة، أو طلب العلم يتضمن الذهاب إلى حلقات الدروس على معلّمين محترمين للسماع والكتابة والمشاركة كطالب، فإن هذه الملاحظة أو هذا الجواب المنسوب إلى ابن حنبل غير صحيح أو دقيق؛ إذ إننا لا نملك دليلاً على أنّ ابن حنبل قد ذهب لحضور حلقة درْسٍ حين تقدَّم في السن. ولكن إذا كان التعليق أو الجواب يشير إلى حالة ذهنية وإلى الرغبة في اكتساب الجديد من المعرفة، فإنه يصلح لأن يكون نوعاً من الاستبصار يبعث على الاهتمام.

إنّ السؤال الذي طُرح على ابن حنبل ليس بأقلَّ إثارةً للاهتمام من الجواب عليه.

وهو يعكس لحظةً من زمنٍ كان ابن حنبل قد حقّق فيه الشهرةَ لنفسه كرجلِ معرفةٍ وعلم، ولكنه لم يقُم بعدُ بدوره المطلوب، وكان يبدو وكأن سلوكه كان متأخراً خطوةً أو اثنتين عن صِيته الذي ينتشر وينمو بسرعة. وهذه الفجوة بين نظرته إلى نفسه ومنزلته الراسخة في الدوائر الحديثية، ربما كانت قد ظهرت في تسعينيات القرن الثاني. ففي ذلك العقد كان ابن حنبل قد أصبح الطالب المميّز الذي طوّر معاييره المهنية العالية في ما يتعلق بالشيوخ الذين اختار الدراسة عليهم. وقُبيل انتهاء العقد كان قد التقى علماءَ كالشافعي، ونظر إليهم كزملاءَ أقدمَ منه أكثر مما ينظر إليهم باعتبارهم شيوخاً له، بحيث يسجّل ويكتب كل كلمة تصدر عنهم باجتهاد ودأَب.

هناك سلسلةٌ من الأحداث العشوائية التي قد تكون أثّرت في نظرة ابن حنبل إلى نفسه قُبيل نهاية العقد. منها موت عبد الرحمن بن مهدي (ت ١٩٨هـ)، وموت ابن عُيَيْنة (ت ١٩٨هـ)، وموت يحيى بن سعيد القطّان (ت ١٩٨هـ) وموت وكيع بن الجَرّاح (ت ١٩٨هـ).

---

(٧٦) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٢، ونجد حكاية مشابهة في ص ٣١.

أي أن تلك السنة، ١٩٨هـ كانت سنةً صعبةً بالنسبة إلى جمهور المحدِّثين، مات فيها أربعةٌ من أئمّتهم، وقد كان هؤلاءِ الأربعةُ في نظر ابن حنبلٍ وجيلِه كبار علماء الحديث. ولا بدّ أنّ موتهم قد ترك فراغاً في المرجعيات ضمن الدوائر الحديثية، وربما كان لهذا فعلُه كمحفّز في نظرة ابن حنبل إلى نفسه، والتي كانت في طور النشوء.

كان هؤلاء المحدِّثون البارزون الأربعة قد انتبهوا قبل موتهم إلى قدرات ابن حنبل العقلية، وقاموا بتدوين أو تسجيل آرائهم عنه علناً. وعلى سبيل المثال، فإننا نعرف من حوار مدهش بصراحته ما كان يراه يحيى بنُ سعيد القطّان في ابن حنبل. وذلك من خلال ما رواه ابنُ حنبل لابنه عبد الله: «كنتُ مقيماً على يحيى بن سعيد القطّان، ثم خرجتُ إلى واسط. فسأل يحيى ابنُ سعيد عني، فقالوا (الإشارة إلى زملائه في الدراسة): «خرج إلى واسط». فقال يحيى: «وأي شيءٍ يصنع بواسط؟».. فقالوا: «مقيمٌ على يزيد بن هارون». فقال يحيى: «أي شيءٍ يصنع عند يزيد بن هارون؟». قال أبو عبد الرحمن ـ عبد الله بنُ أحمد بنِ حنبل ـ : يعني هو أعلم أو أشدُّ رسوخاً في العلم من يزيد بن هارون»[٧٧].

كان يزيد بنُ هارون مرجعيةً محترمة، وليس من المستغرب أن يختار ابنُ حنبل الدراسة عليه[٧٨]. والسببُ الذي دعا يحيى بنَ سعيد إلى إطلاق تلك الملاحظة الخالية من الإطراء بحق يزيد المسنّ ليس واضحاً، ولعلّ الدافع كان ببساطة ردّة فِعل معلّمٍ يشعر بالمهانة، ولم يكن مرتاحاً حين علم أنّ تلميذه الأثير لديه قد اختار أن يقضي بعض الوقت عند شيخ آخر. وقد اختار يحيى بنُ سعيد ـ مهما كان دافعه ـ أن يقارن ابنَ حنبل بيزيد ابنِ هارون، وأن يصف المحدِّث الفتى بأنه الأغزر عِلماً من مُعلّمه المُسنّ.

وحتى لو كان تعليقُ يحيى بنِ سعيد قد ضَخّم أو بالغ في قدرات ابن حنبل، فإن واقع كونه قد انتبه إلى انصراف ابن حنبل عنه، وواقع أنّ هذا قد أغاظه، وأنه قد قارن تلميذاً أو طالباً بشيخٍ كبير، فهذا يعني أنّ

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٧، والأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ١٦٩.

(٧٨) حول يزيد بن هارون، انظر: ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١١، ص ٣١٩ ـ ٣٢١.

ابن حنبل كان قد صار أكبر بكثير من أن يكون طالباً مغموراً.

وقد جعل يحيى بنُ سعيد رأيه المُحابي والمُزكّي لابن حنبل، معروفاً في مناسباتٍ وظروفٍ أخرى وبأسلوبٍ مقبول أكثر، حين ذكر أن الطالبَيْنِ البارزَين اللذين قدِما إليه كانا ابنَ حنبلٍ ويحيى بنَ مَعين[٧٩].

وهناك مؤشّرٌ آخرُ على صعود ابن حنبل إلى مكانةٍ رفيعةٍ تَمَثَّلَ في علاقته بعبد الرحمن بنِ مهدي التي تطورت إلى علاقةٍ حميمة. وقد كان أول لقاءٍ بينهما في عام ١٨٠ هـ، وذلك حين كان ابنُ حنبل يجلسُ خارجَ المسجد، ويكتب بِضع مئاتٍ من الأحاديث عن ابن مهدي. وبمرور الوقت صار ابنُ حنبل طالباً أثيراً لدى المعلم، تتنامى معرفته وتتشعّب في السرّ على يدي ناقلٍ بارز للأحاديث والآثار. وبالإضافة إلى هذا، فقد ذهبت العلاقة بين الطالب والأستاذ إلى ما هو أبعد من مجرد السماع والرواية.

فما بدأ كفِعْل نقلٍ غير شخصي للأحاديث والسُّنن، تطوّر إلى علاقةٍ دافئة وداعمة يعترف فيها الأستاذ الأكبر سنّاً بأنّ تلميذه المُفضّل أو حَوارِيَّهُ أكثرُ معرفةً منه في جوانبَ معينةٍ من الحديث. وكان الأمر يصل إلى حدّ القول لابن حنبل إنّه أكثرُ معرفةً أو أوسعُ اطّلاعاً في الحديث من سُفيانَ الثوري[٨٠].

إنّ الاعتراف بقدراته المهنية، الذي حصل عليه ابن حنبل من شيوخ أمثال يحيى بنِ سعيد القطّان وابن مهدي، أتمّه الاحترام المتزايد الذي كانَ يلقاه من زملائه. ففي وقت ما من تسعينيات القرن الهجري الثاني كان عددٌ من أفضل طلاب الحديث والفقه من جيل ابن حنبل، قد سمع الواحدُ منهم بالآخر وانجذب إليه من ثَمّ بشكلٍ تدريجي. وكان هؤلاء الطلاب يتبادلون المعلومات المتعلقة بالشيوخ. وغالباً ما كانوا ينطلقون في رحلات إلى أماكنَ قَصيّةٍ ليدرُسوا على نقَلَة حديثٍ أو مُحدّثين من ذوي الأهمية. وحين قرّر ابنُ حنبل أداء فريضة الحجّ في عام ١٩٨هـ، كان رفيقاه في رحلته يحيى بن معين وإسحاق بن راهويه وهما عالِمان معروفان في جيله[٨١]. وقد شكّل هؤلاء

(٧٩) الأصفهاني، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦٥.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٨١) حول يحيى، انظر: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٠. بالنسبة إلى سفر إسحاق مع ابن حنبل في العام ١٩٨ هـ. انظر ص ٦٩.

العلماءُ الشباب ثُلّةً أو مجموعةً غير مترابطة، قد يكون لأعضائها مركز الزعامة أو القيادة بين جمهور المحدِّثين، والثناء والاهتمام الذي كانوا ينالونه من جيل العلماء الشيوخ. بالإضافة إلى أنّ الاعتراف المتبادل بالقدرات، كان من شأنه إيجاد نخبة غير رسمية من كبار الرُّواة.

حين كان هؤلاء العلماء الشباب يحظَون بتقدير نُظرائهم ومعلّميهم، كانوا يدخلون في مرحلة انتقالية. وهناك حكاية طريفة تُصوّر الصعوبات التي كانوا يلاقونها خلال تكييف أنفسهم أو إعدادها لمواجهة التطور في مكانتهم. فحين دخل ابنُ حنبل ويحيى بنُ معين حلقةَ درْسِ المحدّث الكوفيّ، أبي نُعيم الفضل بن دُكين (ت٢١٩هـ)، أظهر المعلّم احترامه لطالبَيْهِ الواعِدَين، ودعاهما إلى الجلوس بجانبه على المقعد: ابن حنبل إلى يمينه، ويحيى بن معين إلى يساره[٨٢]، وأجلس زميلهما أحمدَ بنَ منصور على الأرض. وأخذ يحيى بنُ معين في مُفتتح المجلس يقرأ سلسلةً من الأحاديث والآثار التي نقلها أبو نُعيم. ولكي يتأكد يحيى من سلامة حِفْظ وتوقُّد ذِهن أبي نُعيم أخذ يدسُّ في سلسلة المرويّات أشياءَ لم ينقُلها أبو نُعيم. وكان الرجل بعد قراءة كُل حديث أو خبر مدسوس ينكر أنه نقل ذلك الحديث بعينه. وفي نهاية الأمر أدرك أبو نُعيم أنّ يحيى يختبره، فغضب وأمره بالنزول عن المقعد.

يدلّ هذا الحادث الطريف والمُسَلّي على أنّ ابنَ حنبلٍ ويحيى بنَ معين كانا في الثلاثينيات من العُمُر حين أصبحا مَرْجِعيّتَيْنِ مُعترَفاً بهما على نطاق واسع. وفي الوقت نفسه، يوحي سلوكُ يحيى بنِ معينٍ بأنه لم يكن قد تأقلم مع آداب السلوك، ولم ينتبه إلى رأي العالِم المتمكّن ونظرتِه إلى نفسه وقدْرِها. ومع أنّ لهجة هذه الحكاية وتضميناتها تختلف عن وصف ابن حنبل المُشاهِد أو المُتنقل بين حلقات الدرس، فإنّ القِصّتين تنقلان لنا المشكلة نفسها، أي مشكلة عالِمَيْنِ شابّين ناجِحَين يمُرّان بمرحلة التأقلم.

جرت هذه الحادثةُ في وقتٍ ما بعد عودة ابن حنبل من اليَمن حيث كان قد سمع من عبد الرزّاق. ففي تلك السنوات، وهي النصف الأفضل من تسعينيات القرن الثاني كان هناك عدد من المؤشّرات على أنّ مكانة ابن حنبل

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٧٩ ـ ٨٠.

كانت تقترب باطّراد من مكانة شيخٍ وصاحبِ سلطةٍ أو مرجعية في الحديث.

ويشير مهنّا بن يحيى الشامي إلى سفره إلى عبد الرزّاق بوصفِه الفترةَ التي التقى فيها ابنَ حنبل وأصبح خلالها تلميذه المُقرّب[٨٣].

وفي وقتٍ ما من عام ١٩٨هـ، تقدّمت مجموعةٌ من أصحاب الحديث إلى ابن حنبلٍ وطلب أفرادُها منه أن يُعلِّمهم «الفقه» والأحاديث، وأن يجيب عن أسئلةٍ تتعلّق بالحجّ ومَناسكه[٨٤].

إنّ ما لدينا من دليلٍ مُستقىً من سِيرته، يشير إلى أنّ ابن حنبل حين كان في منتصف العشرينيات من عُمره، كان الجانب الأيديولوجي والمهني لديه قد اتّخذ شكله وصورته، أو استكمل تكوُّنه. وبعدها بعقدٍ تقريباً، حين كان في منتصف الثلاثينيات، كانت مكانته قد ترسّخت في دوائر المحدِّثين. وبعدها بعشر سنوات تَوافَد إليه أوائل الطلاب.

---

(٨٣) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٤٦.

(٨٤) الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ١٦٤.

الفصل الثالث

التصرُّفات الشخصية والمغزى الاجتماعي

تتميّز معظم المعلومات الواردة في كتب سيرة ابن حنبل بنوعين أو سِمتين تبدوان مُتناقضتين، هما: الصدق، ومستوىً عالٍ من الانتقاء. ولقد استندنا في الفصل الأول والثاني إلى افتراض أنّ التقاريرَ المقدَّمةَ من كُتّاب سيرة ابن حنبل موثوقٌ بها. لكنّنا في هذا الفصل سنتعرّض للصورة التي حاول مؤلِّفو كُتُب السيرة بناءها. ومن هذا المنظور، فإنّنا نرى أنّ تلك السِّيَر قد أظهرت القِيم والنظرة الأخلاقية أكثر مما قدّمت من المعلومات التي تُعنى بالدقة والصحة... ومع أنّ التفاصيل التي ذكروها قد تكون حقيقية، فإنّ مقدار الصدق فيها لا يهمّ، لكنّ المهمَّ هو المفاهيم الأخلاقية والأفكار التي يحملها هؤلاء المؤلِّفُون عن أنماط السلوك السويّ أو السليم.

الصورة الأخلاقية التي تنقُلُها أو توحي بها كُتُبُ سيرة ابن حنبل هي صورة الزاهد المعتدل. وقد حُدّد لهذه الصورة موقعٌ في منتصف مشهد الرؤى الأخلاقية بين الصوفية وثقافة البلاط. ومثّلت بذلك الرؤية الأخلاقية السائدة في أوساط المحدِّثين.

وهذه الرؤية كسواها من الرؤى تشكّل مزيجاً من الاستشراف الخلقي وقواعد السلوك العامة. والزهد المعتدل من الأمور الأكثر تطبيقاً في الشؤون الدنيوية والحياة. وهو ما نشاهده في ثلاثة جوانب من حياة ابن حنبل، وهي: الثياب، والمسكن، وعاداتُهُ في تناول الطعام، وهي تُصوّر لنا مظاهر ما يعنيه الزهد المعتدل.

تقدّم لنا خزانة ثياب ابن حنبل التعقيدات التي ينطوي عليها الزهد المعتدل. إذ إنه على النقيض من المتصوّفين، لم يكن ميّالاً إلى تأديب أو معاقبة جسده بتعريضه لأهواء عناصر الطبيعة. فقد كان يحرص على وقاية نفسه من البَرْد بشكل مناسب يبدو ذلك بارتداء طبقاتٍ من الأردية أو بـ (قميصين وجُبّة)[١]، ويلبس في بعض الأحيان فَرْواً سميكاً وعباءة.

وحين كان البرد يزداد قسوةً كان يرتدي الفَرْوَ فوق الرداء، أي قفطاناً وفوق لباس الرأس يضع عمامةً (قلنسوة) وثوباً سميكاً (كساءً ثقيلاً)[٢].

وحين سُئل ابنُ حنبل عن سرّ ارتداء كل تلك الثياب أجاب سائلَهُ وهو يضحك: «يا أبا عمران، إني رقيقٌ في البرد»[٣]. وهنا يبدو ابن حنبل حالةً فريدةً، حين يتحدّث أو يناقش أمر وقاية نفسه من البرد ولا يشعر بالحرج تُجاه عاداته في الملبس.

وبخلاف بعض الزُّهّاد الذين كانوا يرتدون الثياب نفسها، الخشنةَ عادةً، طوال أيام العام، كان ابنُ حنبل قد لاءم بين ثيابه ومتطلبات المناخ؛ إذ كلّما تغيّرت الفصول تغيّر عدد ما يرتدي من صنوف الثياب. ففي حين كان يرتدي في الشتاء عدداً من طبقات الثياب تَقِيه البَرْد وتؤمّن له الدفء اللازم، كان يلبس طبقةً أو اثنتين من الثياب في فصل الصيف بحسب درجة الحرارة. وبشكل عام، كان يلبس رداءً وسروالاً وعباءةً فضفاضة فوقها. وعلى أي حال، كان في بعض الأحيان حين تشتدّ حرارة الجو أكثر من العادة، ربما لا يرتدي أكثر من الثوب والعباءة الخارجية (الرداء)[٤].

إنّ ميل ابن حنبل إلى استعمال ملابس عادية، وعُزوفه عن الخشنة المزعجة منها، بالإضافة إلى عادته في المُلاءمة بينها وبين متطلّبات المناخ، أمورٌ تدلُّ على أنه لم يكن ملتزماً بمبادئ وتعاليم جمهور الزُّهّاد المتطرّفين، الذين كانوا

---

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٢٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٥٥.

(٣) قارن ذلك بالحكاية القائلة إنّ النبي اتّقى البرْد بدِثارٍ، بالإضافة إلى استخدامه الثياب السميكة التي تُعينه على التعرُّق. انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **كتاب الطبقات الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ١، ص ٤٥٣.

(٤) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

يفعلون كل ما في وُسْعِهم لإصابة أنفسهم بما يسبّب الأذى الجسدي ويُضايقهم.

من جهةٍ أخرى، لم يُجارِ ابنُ حنبل أو يقلّد أزياء الطبقة المُتْرَفة. فالأقمشة التي كانت تُخَاطُ ثيابُه منها لم تكن من تلك المنسوجات الرقيقة الغالية (غلائل الرِّقاق) التي يرتديها (الظرفاء) ويطلبها مُتابعو الأزياء، وآداب السلوك الرفيعة[٥]. وقد وصف الميموني (ت٢٧٤هـ)، وهو أحد تلامذة ابن حنبل المقرّبين، ثياب ابن حنبل بأنّها خِلْوٌ من «الرقّة» أو الخشونة «الغِلَظ»[٦]. واستعمال الميموني مُصطلَحَي الرقّة والغِلَظ، الذي يُعيد إلى الذهن السمات المميزة المعروفة لثياب الحاشية من أهل البلاط وثياب الزهّاد الصوفية وأنماطها، ربما كان المقصود منه وضع ابن حنبل في مكان وسطي بين الزهّاد ورجال الحاشية.

ويسجّل الميموني ملاحظاتٍ قليلةً أخرى تتعلق بخزانة ثياب ابن حنبل وممتلكاته. كما قام بتقدير قيمة «ملاحف» أو بطّانيات ابن حنبل بمبلغ خمسةَ عشَرَ درهماً، وثمّن ثيابه بدينار واحد[٧]. وقد افتتح تقييمه بملاحظات غامضة، تقرر أنّ ثياب ابن حنبل تُصنّف بين «الثوبين»[٨]. وهي ملاحظةٌ ربما كانت تعني أنها متوسِّطةُ القيمة، أي أنها بعبارةٍ أخرى لم تكن من النوعية الغالية الثمن أو الثياب الرهيفة التي يرتديها «الظرفاء» ولا هي بالأسمال الرخيصة غير المُريحة التي يلبسُها الزُّهّاد الأكثر تطرُّفاً.

يُشبه أسلوبَ ابن حنبل في اللباس موقفُه من بيته أو مسكنه، الذي يعكس موقفاً وسطيّاً يبيّن بوضوح أنّ مسكنه يختلف عن مساكن الزُّهّاد وعن مساكن الظرفاء المُتْرَفين في آنٍ معاً. فبدايةً، كان ابنُ حنبل يملك بيتاً. وهذا بحدّ ذاته يضعُه خارج دائرة الزُّهّاد المتطرفين، الذين كانوا غالباً، مُختارين أو مضطرّين بدافع الحاجة، مجرد متشرّدين مُعْدَمين. ولأن ابن حنبل كان مَلّاكاً بالوراثة ويعتاش من ريع ملكيته، فلا يمكن اعتباره من مُمارسي

---

(٥) أبو الطيب محمد بن أحمد الوشّاء، **الموشّى: أو الظرف والظرفاء** (بيروت: دار صادر، ١٩٦٥)، ص ١٧٨. لاحظ أن النبي رفض ارتداء عباءة من الحرير؛ لأنه لا يليق بالرجل التقي، انظر: ابن سعد، المصدر نفسه، ص ٤٥٧.

(٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المصدر نفسه.

«التوكل المطلق» أو (التواكل)، الذي يعني التخلّي عن أي مصدر للرزق، اعتماداً على أنّ الله سيوفّر له ما يحتاجه[٩]!

ومن جهة أخرى، فقد وُصف بيتُ ابن حنبل بأنه متوسِّطُ الفخامة، لكنّ الميموني اعتبره ضيّقاً وصغيراً[١٠]. فقد شبّه عليُّ بنُ المديني بيت ابن حنبل ببيت سُويد بن غَفَلة، وهو تابعيٌّ كان يُعدُّ من الزهّاد في الأمور الدنيوية[١١].

تعتمد هذه الملاحظات مبدئيّاً على حالة بيت ابن حنبل المُزرية. ويتجلّى نُفورُه من الاستثمار في صيانة بيته في إحدى ملاحظاته على ابنه صالح، فقد أنَّبَهُ ذات مرّة بسبب تغييره سقف البيت. وبأسلوبٍ تقليدي نموذجي، أظهر انزعاجه من ذلك بأنْ ذكر لابنه صالح ما يُؤْثَرُ عن الأحنف بنِ قيس الذي رفض أن يدخل بيته بعد أن غيّرت عائلته السقف[١٢].

وإذا كان هذا هو موقف ابن حنبل من صيانة بيته، فيجب ألّا يُدهشنا أو يُفاجئنا أنْ نعلم أنّ زائريه كانوا يَرْثُون لِسُوء حالته ولرثاثة السجّاد والستائر.

أمّا عاداتُ ابن حنبل في تناول الطعام، فهي شأن شخصيٌّ آخرُ تداوله مُؤرّخو سيرته.

وهذا أمر طبيعي اذا أخذنا في الاعتبار أنّ الطعام واستهلاكه هما من الأمور المحورية في كل المعتقدات. وقد اعتبر الزُّهّاد من الديانات المختلفة ـ الجزء الأكبر منهم ـ أنّ تغذية الجسد تشكّل تهديداً محتملاً للسُّمُوّ الروحي[١٣].

---

(٩) عن أهمّية هذا المبدأ، انظر: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, [1975]), p. 117.

(١٠) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٤٩. منزل «سويد» موصوف في: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤)، ج ٤، ص ٢٤٤، وقد نُوقشت سيرتُه الذاتية، في: ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبرى**، ج ٦، ص ٤٥.

(١٢) أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، من عالم الإسلام (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١)، ص ٤٠ ـ ٤١.

(١٣) انظر على سبيل المثال: Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 116.
حيث قالت: «على غرار الرهبان المسيحيّين الأوائل، الذين يعيشون بشكل تام على حساب مُضيفيهم، اعتبر النُّسّاكُ المُسلمون أنّ الجوع هو الطريق المُثلى لبلوغ مرتبة الروحانية، وأنّ خُلُوّ البطن من أي طعام هو شرط أساسي للعرفان والكشف؛ إذ: هل بإمكان ناي القصب أن يُطلق الألحان إذا كان ممتلئ الجوف؟ هكذا يتساءل مراراً جلال الدين الرومي! إنّ بإمكان المرء أن يستقبل نفَس الوحي الإلهي فقط حين يظلُّ خاوياً وجائعاً».

ويصف لنا تور أندريه (Tor Andrae) وهو دارسٌ للزهد الإسلامي والمسيحي الأمر على هذا النحو: «إنّ العناية المُفْرِطة بالجسد وتَسْمِين اللحم هُما موتٌ للروح. وإنّ الإنسان الروحاني المتطهّر عليه الالتزام بنبذ كل الأغذية الدنيوية»(١٤).

وقد شرّع الإسلامُ واليهودية الصوم كشعيرة وطقس في أكثر من مناسبة. ففي الإسلام يُنتظر من المؤمن صيام شهر رمضان. وهناك، على كلّ حال، من المؤمنين من يصُومون تطوُّعاً خارج شهر الصوم.

ويلتزم الكثير من الزهّاد، بالإضافة إلى مناسبات الصوم وبالتزامن معها، بنظام تغذيةٍ خاصٍّ المقصودُ منه عدمُ تناوُل ما يزيد على حاجة الجسم للبقاء على قيد الحياة.

ويعلّق «أندريه» على هذا الشكل من الإخلاص بالقول: «إنّ الاكتفاء بأكل الخبز والملح كان نظام الصيام الذي يمارسه الرُّهبان. وعلى مثل نظام التغذية هذا عاش العديد من الزهّاد المسلمين الذين نعرفهم بالاسم لسنواتٍ طوال... وفي هذا السياق، كان الكثير من الصوفيّة من الأتباع المخلصين لمن سبقهم من الزهّاد في الفترة الأولى من الإسلام. وقد ظل الصيام محافظاً على مكانته بوصفه شعيرةً وعملاً من أعمال التقوى والورع، ولكنّ الدافعَ إليه كان يخضع لتغيّرات ملحوظة، ويُظهر تميُّزات شخصيته من جانب مُمارسيه»(١٥).

إنّ ملاحظة «أندريه» عن «التنوُّعات الشخصية» أو الاختلافات، تُمثّل منطلقاً ملائماً لدراسة عادات ابن حنبل في تناول الطعام. وآخذين في حسباننا سُنن الطهارة وصيام رمضان كنقطة انطلاق، نقول إنّ بإمكان كلّ مسلم تقيٍّ اختيار نظام التغذية الخاص به، وابنُ حنبل لم يكن حالة استثنائية: فعاداته في استهلاك الطعام قد شابتها شائبةٌ واحدةٌ على الأقلّ؛ إذ تميّزت بممارسة نموذجية للصائم الزاهد، وإهمال صارخ للصوم الطوعي. وليس هناك في أيٍّ من الفصول التي كُتبت عن ممارساته الزهدية وتقواه وسلوكه الأخلاقي، ما يذكر شيئاً عن صيام تطوُّعي(١٦).

---

(١٤) Tor Andrae, *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, translated by Birigitta Sharp (Albany, NY: State University of New York Press, 1987), p. 52.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) الاستثناءات الجزئية القليلة لهذه القاعدة هو ابن حنبل نفسه: قراره تجنُّب تناول طعام المتوكل حين زاره في قصره، وكذلك امتناعه عن تناول طعام أولاده بعد قبولهم بأُعطيات المتوكل.

هذا، وبينما كان الكثير من الصوفية يُطوّرون الصوم ويجعلون منه فنّاً[١٧]، فإنّ ابن حنبل كان على ما يبدو مكتفياً بالصيام المفروض حسب الشعائر والواجبات الإسلامية الطقسية.

كان نظام تغذية ابن حنبل يتّخذ في بعض المناسبات شكلاً من أشكال حرمان الذات الذي يمكن أنّ نتوقّعه من الزاهد. وقد علّق ابنه صالح بقوله: «كنت أرى أبي في بعض الأحيان، يأخذ كسرة من الخبز، وينفض عنها الغبار، ثم يضعُها في طبق ويرشّ عليها الماء لتصبح طرية، ثم يأكلها مع الملح»[١٨].

والخبز، والشرائح أو الكسرات الجافة، خصوصاً التي تحتاج إلى تَطْرِيةٍ لتُصبح صالحةً للأكل مع الملح، تستحقُّ بالتأكيد أن تُعتبَر تغذية زاهدٍ. لكن علينا، في أي حال، أن نتذكّر أنّ طعام ابن حنبل لم يكن دائماً الاكتفاء بأقل ما يمكن، أي بالخبز والملح. فقد كان طعامه في بعض الأوقات يحتوي على العدس، وعلى فواكه مُعينة، وحتى اللحم بين الحين والآخر[١٩].

وتعكس عاداتُ ابن حنبل في استهلاك الغذاء ميلاً إلى الزهد المعتدل. فهي عادات لا تصل إلى الزهد المتشدّد الذي مارسه بعض الصُّوفية الذين

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٣، المثال الوحيد على هذا الفن هو «الصوم الداوُدي» المذكور في كتاب: Schimmel, Ibid., p. 115.

حيث تقول: «إنّ الصوفي يجب أن يأكل يوماً ويصوم يوماً آخر، وذلك حتى لا تتعوّد أجسادهم على واحد من الحالين». وأحد الصوفية المشهورين بصيامهم هو شقيق البلخي الذي كان «أول من تحدّث عن كيمياء الجوع، والذي كان يزعم أنّ صيام أربعين يوماً متتالية تُنير القلب وتجْلُو السواد عنه...». وأحد الصوفية الذين قاموا بمآثر كبيرة لا تصدّق عن «التجويع المنظّم للجسد» هو سهل التُّسْتَري، وطبقاً لبعض الروايات، كان في استطاعته الصوم والامتناع عن الطعام لمدة «سبعين يوماً». وقد كانت فضائل التُّستَري في الصيام مصدر إلهام للغزالي الذي اقتبس من سادة الصوفية ومشاهيرهم حِكماً وجوامعَ كَلِم وحكاياتٍ عن الجوع تصورهم مع تجربة التستري، وذلك في كتابه **إحياء علوم الدين**. عن حكايات صيام التستري، انظر: Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qurānic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustarī (d. 283/896)*, Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients; n.F., Bd. 9 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980), pp. 55-57.

(١٨) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٠، وابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٥١.

(١٩) المصدران نفسهما، ص ٤٠ و٢٥١ على التوالي. بالنسبة إلى شراء اللحم، انظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

عذّبوا أجسادهم. وإذا قارنّا نظامه الغذائي بنظام عبد الله التُّسْتَري الغذائي، الذي يُقال إنّه ظلّ بلا طعام سبعين يوماً[٢٠]، أو بغيره من الصوفية من تلك الطبقة، فإنّنا سنُدرك أنّ مفهومه للزُّهد كان مختلفاً تماماً.

ومن جهةٍ أخرى، فإنّ من الواضح أنّ ابنَ حنبل كان أكثر بُعْداً في عاداته، عن عادات رجال البلاط أو الحاشية في أنظمتهم الغذائية. فقد كان يتناول من الطعام والفاكهة ما ينظر إليه رجال تلك الطبقة باحتقار أو استصغار، كالبِطّيخ[٢١]. وهكذا، فإنّ ابنَ حنبل، على ما يبدو، قد التزم نظاماً خاصّاً مختلفاً في استهلاك الغذاء. وهذا النظام الغذائي، بالإضافة إلى اجتنابه الإفراط في الصيام، يضعُه بشكلٍ ما في منزلة تُقارب حُدود جمهور الزهّاد.

وعلى الرغم من رؤية ابن حنبل أنّ التقوى قد قرَّبَتْهُ من الزهد، فإنّه لم يكن بالزاهد الخالص.

ففي الوقت الذي كان فيه الزُّهّاد المتطرّفون يحاولون تدمير شهواتهم للطعام بإنزال الآلام وصنوف المُضايقات بأجسادهم، كان ابن حنبل يُجنّب نفسه الذهاب إلى هذا الحدّ؛ حيث إنّه لم يُشاركهم في تعذيب الذات الذي كان يُعتبر وسيلة أو ممارسة تؤدي إلى إدراك السُّمُوّ الروحي، كما في حال شقيق البلخي (ت ١٩٤هـ)، ولم يمارس ما يُدْعى «كيمياء الجوع»[٢٢]. وهكذا، فانّ خيطاً رفيعاً قد ظلّ يفصل ابن حنبل عن جماعات الزهّاد المتشدّدين؛ إذ إنّه نظّم أموره الدنيوية بطريقةٍ تهدف إلى ضبط الشهوات، ولكنه لم يقُم بأي شيءٍ لإفنائها. فالزهّاد المتطرّفون كانوا يَتُوقون إلى شيءٍ يختلف عن مجرد ضبط الشهوات، بل إنهم كانوا يرغبون في إيجاد الوسائل أو الطرق التي تدمّر الشهوات الجسدية، وتحطّم «ذواتهم العليا»، لتحقيق الغاية الروحية الأعلى التي هي الاتّحاد بالله. وفيما تَقَبَّلَ ابنُ حنبل ـ على عكسهم ـ رغباته الجسدية واهتمّ بإشباعها باعتدال، كان الزُّهّاد المتطرّفون يُطوِّرُون أساليب كبت وتحطيم حاجاتهم الجسدية الطبيعية. وحيث سعى ابنُ حنبل إلى ضبط الشهوات، سعوا

---

(٢٠) Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qurānic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustaī (d. 283/896)*, p. 56.

(٢١) تظهر ثمرة البطيخ على أنها انتهاك لآداب سلوك النخبة، في: الوشّاء، **الموشّى: أو الظرف والظرفاء**، ص ١٩٤.

(٢٢) بالنسبة إلى «كيمياء الجوع»، انظر: Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 115.

هم إلى الدمار، أي أنّهم كانوا يبحثون عن الدمار فيما كان ابن حنبل يبحث عن ضبط النفس والشهوات(٢٣).

لم يكن ابن حنبل بحاجة إلى تلك الأساليب أو التمارين الجسدية الخشنة ولا إلى الرياضات الروحية التي اتّبعها زُهّادٌ مثلُ شقيق البلخي والتُّستري؛ ذلك أنّ أهدافه كانت مختلفة، وكذلك أساليبه أو تقنياته لم تكن في المنحى أو الخط نفسه. فالشكل أو النمط من الزهد الذي اتّخذه، كان يهدف إلى الالتزام بروح الشريعة وأكثرها صرامة، فيما كان هدفهم هو إسقاط الشهوات الجسدية وإفناء الذات والاتّحاد بالله. وهذا يعني أنّ الزهد بالنسبة إلى ابن حنبل كان مطلباً أخلاقيّاً، بينما كان رحلةً رُوحيةً بالنسبة إلى شقيق والتُّستري(٢٤).

أولاً: الفقر: الممارسة، وعقيدة الفاقة

قلت لأبي عبد الله: «إنّ النبي داود (ﷺ) كان لا يأكل إلّا مِن عمل يده، فهل أقوم بنقل هذا وأسنده إليك؟» فوافقني على ذلك(٢٥).

وفي رأي ابن حنبل أنّ الاعتماد على الذات هو أفضل الطرق لكسب المال. وفي إشارته إلى النبي داود، كما في غيرها من الحكايات التي افتتح بها كتابه **كتاب الورع**، يُبيّن ابنُ حنبل رأيه هذا بوضوح تام بتقريره أنّ كسب

---

(٢٣) عن «تعذيب الذات» والحرمان الجنسي والإقصاء في العهود المسيحية المبكرة، انظر: Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Lectures on the History of Religions; new ser., no. 13 (New York: Columbia University Press, 1988).

(٢٤) كان عدد كبير من أتقياء المسلمين يشاركون ابن حنبل في نظرته إلى الزهد. أمّا نظرته الثنائية تجاه الممارسات الزهدية السائدة، فهي واحدة من الأشكال المنتشرة السائدة في السلوكيات الإسلامية. وبعد ثلاثة أو أربعة قرون على وفاته بدأ الزهّاد في تشكيل الطرق الصوفية. وينظر معظم المسلمين باحترام وتوقير لأتباع هذه الطرق، لكنهم لا يذهبون إلى حدّ الالتحاق بهم. وهؤلاء «المحبّون» أو «المتشبّهون» تبدو ثنائية نظرتهم مفهومة لدى أبو النجيب السهروردي، حيث بدا وكأنه يقتفي آثار ابن حنبل. انظر: Abd al-Qāhir ibn Abd Allāh Suhrawardī, *A Sufi Rule for Novices = Kitāb Adab al-Murīdīn of Abu al-Najib al-Suhrawardī*, an abridged translation and introd. by Menahem Milson, Harvard Middle Eastern Studies; 17 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975).

إنهم يحترمون طرق الصوفية، لكنهم ينفرون من ممارستهم إيّاها بحذافيرها. وعلى الرغم من نظرة الصوفية المتعالية نحو «العامة»، فإنّ التوتُّر الداخلي لأتباع من «العوام» لها سوابق في التأثر بالنماذج الكبرى في النظام والرموز الدينية الإسلامية.

(٢٥) أحمد بن محمد بن حنبل، **كتاب الورع**، تحقيق زينب إبراهيم القاروط (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ١٩.

المال من طريق عمل المرء نفسه، يضعُه في أعلى درجات السُّلّم الأخلاقي[٢٦].

وأقلُّ من هذه الدرجة أو المرتبة هو الحصول على المال من ريع الممتلكات. وقد قال: «إنّ التجارة عندي أفضل مِن كسب بغداد»[٢٧]. وهو يعني أنّ الدخل المكتسب من العمل، أي التجارة، أسمى أخلاقيّاً من المال المكتسب من ريع أو إيجار الأملاك.

ويقول ابن الجوزي إنّ ابن حنبل قد ورث أملاكاً وإنه لم يكن سعيداً ولا مرتاحاً حين قام بتأجيرها، لكنّه يضيف أنّ ابن حنبل قد فعل ذلك ليتجنّب طلب المساعدة المالية[٢٨] (من أهل السلطة).

وربما كان ذلك؛ لأنّ ابن حنبل كان يُؤْمن بأنّ تأجير عقاره أفضل من الاعتماد على الهدايا وعلى دعم مُريديه، ومَنْ يقومون برعاية العلماء.

وعلى الرغم من أنّ بعضَ المؤمنين كانوا يقبلون الهدايا والدعم من دون أي شعور بالذنب، فإنّ ابنَ حنبل ومن يتبعون نهجه من الزهّاد المعتدلين قد عارضوا هذه الممارسة. ومن المثير للاهتمام ملاحظة أنه بخلاف الزُهّاد المعتدلين، كان رجال البلاط والحاشية وبعض الزهّاد المتشدّدين يُسعدهم قَبولُ الأموال من الآخرين. وإذا كان رجالُ الحاشية هؤلاء يتلقَّون في أغلب الأحيان دَعْمَ رُعاتهم المسرف، فإنّ الزهّاد المتشدِّدين كانوا يعيشون على الصدَقة.

تتوافق آراءُ ابنِ حنبل في طريقة الحصول على تكلفة المعيشة مع خطه وموقفه العام من الزهد المعتدل؛ إذ إنه لم يرفض أو ينبذ الجهود المبذولة للحصول على المال. بل إنه على العكس، كان يرى أنه من الضروري الحصولُ على مصادرَ للدخل. وعلى هذه المصادر أن تكون متواضعة؛ إذ إنّ العمل وكسب المال ليس المقصود منهما استخدامهما لوصول المرء إلى الثراء، بل لمجرّد بقائه وعائلته على قيد الحياة. وعلاوةً على ذلك، فإنّ رفْضَ المرء مصادر الدخل هو سلوكٌ نجِدُهُ لدى بعض الزهّاد المتشدِّدين، وهو لا

---

(٢٦) ومن الجدير بالاهتمام مقارنة المواقف الأخلاقية في أعمال متنوعة تتناول العمل اليدوي، والدين، والحرف... إلخ.

(٢٧) ابن حنبل، المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٨) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٢٣.

يعني غير التسوُّل والبقاء عالةً على الأفراد الآخرين، وهو الأمرُ الذي يجدُهُ ابنُ حنبل حقيقاً بالتعنيف.

وكان ابنُ حنبل قبل أن يصبح عالماً مشهوراً بوقتٍ طويل، يتقرّب إليه الأصدقاء والسياسيُّون الانتهازيون، فكان يُصرُّ على اجتناب مال الآخرين. وتُصوِّر الحكايةُ التالية هذا الميل لديه، «قال أبي: لو كان لديَّ خمسون درهماً لذهبتُ إلى الري عند جرير بن عبد الحميد الذي رحل إليه جماعةٌ من أصحابنا، ولكنّ سَفَري لم يكن ممكناً لأنني لم أملكها»(٢٩).

وهذا التقرير هو تقرير استثنائي؛ لأنه لم يأت على ذِكر عرض مالٍ لمساعدته؛ ذلك أنّ معظم القصص التي تذكر شيئاً عن متاعب ابن حنبل المالية، كانت تحتوي على إشارات إلى مساعدات عُرضت عليه لكنه رفضها. ويجب ألّا تُفاجئنا معرفة أنّ ابن حنبل لم يُعرَضْ عليه أيُّ عونٍ منذ وقوع الحادث وقبل أن يصنع لنفسه اسماً بوقتٍ طويل. وإنّ أكثر ما تصل إليه حواسُّنا أو استبصاراتنا أهمّيةً ونحصِّله في هذه الحكاية هو سُلّم أو نظامُ أولويات ابن حنبل. لقد فضّلَ أن تضيع فرصةُ لقاء محدِّثٍ مُهِمّ على أن يتنازلَ عن كبريائه ويطلب قُروضاً أو مِنحاً.

إنّ أسوأَ ما يمكن أن يصل إليه المرء، طبقاً لنظام أو سُلَّم أولويات ابن حنبل وبحسب رأيه هذا، هو قَبولُ الهدايا. فابتداءً من الأيام التي كان يطلب فيها العلم حيث عُرِض عليه في خلالها العونُ المالي من المُحدِّثين، إلى ما بعد المحنة حين حاكَمَهُ الخليفة، كان على ابن حنبل أن يُقاوم بشكل دائم طُعْمَ الإغراء المالي، الذي كان يُطْرَحُ أمامه. ولقد حاول أصدقاؤه وزُملاؤه ومُقدِّرُوه المجهولون والسياسيُّون الانتهازيُّون مُساعدتَهُ في الأوقات الصعبة، وجَذْبه أو إيقاعه في شباك التبعية بعُروضهم، ولكنّ كلَّ محاولاتهم كانت تُواجَهُ بالرفض.

ويُظهر أحد المؤشّرات الأولى على محاولات ابن حنبل الحفاظَ على استقلاله المالي في عام ١٩٨هـ، السنة التي ذهب فيها إلى اليمن للدراسة على عبد الرزّاق؛ إذ يروي لنا أحد زملائه وهو إسحاق بن راهويه ما يلي: «لمّا

---

(٢٩) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٠.

خرج ابنُ حنبل للدراسة على عبد الرزاق، انقطعت به النفقة، فأكرى نفسه من بعض الحمّالين إلى أن وَافَى صنعاء، وقد كان أصحابُه عرضوا عليه المواساة فلم يقبل من أحدٍ شيئاً»[٣٠].

وحين وصوله إلى اليمن قال له عبد الرزّاق إنّ اليمن ليس بالبلد الصالح للتجارة[٣١]، وهي إشارةٌ واضحةٌ إلى خطط أو نيّة ابن حنبل كَسْبَ معيشته من العمل. وقد عرض عليه المساعدة المالية، ولكنّ ابنَ حنبل أجابه بأنه يملكُ ما يكفيه.

كان ابن حنبل في خلال تلك الفترة في الرابعة والثلاثين من العُمُر شابّاً واعداً حافظاً للحديث النبوي. وقد انقضت عشرون عاماً قبل أن يُصبح شخصيةً بارزةً في محيط المُحدِّثين. وعلى الرغم من أنّ المبالغ المالية التي عُرضت عليه حين كان تلميذاً هي أقلُّ ممّا كان سيحصل عليه من هدايا في المستقبل، فإنّ ابن حنبل ظلّ على الرفض الصارم نفسِه تحسينَ وضعه المالي بقبول المساعدة.

وعلى النقيض من عددٍ كبير من الصوفية الذين دخلوا في متاهات لا نهاية لها من النقد الذاتي؛ بسبب خوفهم من الاعتزاز والفخر من إعلان الزهد، فإنّ ابن حنبل لم يتورّع أو يخجل من مناقشة إنجازاته الأخلاقية ومقارنة نفسه بغيرِهِ من المُحدِّثين[٣٢]. فقد ذكر عبدُ الله، ابنه الثاني وأكثر تلاميذه علماً، أنّ يحيى بنَ معين وأبا مسلم المُستملي قد أخذا المال الذي عرضهُ عليهما يزيدُ بنُ هارون (ت٢٠٦هـ)[٣٣]، أمّا هو فقد أبى. ويبدو واضحاً من سلوك ابن حنبل هذا أنه كان يعتبر الرجلين مُفتقرَيْنِ إلى عزّة النفس، ويصف نفسه بالنزاهة.

وفي العقود الأخيرة من حياته، وبشكل خاصّ بعدما اصطلح الكثيرون على تقدير مقاومته البطولية في خلال المحنة، جذب ابنُ حنبل اهتمامَ الكثير من المؤمنين من كلّ حَدَبٍ وصوب، ومن خُراسان بشكلٍ خاص. وبسبب

---

(٣٠) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) بالنسبة إلى النقد الذاتي لدى الصوفية، انظر: Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, pp. 112-114.

(٣٣) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ١٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦٧)، ج ٩، ص ١٧٧.

شُهرته ومكانته أخذ الناس يتساءلون عن مختلف جوانب ومظاهر حياته، بما في ذلك وضعه المالي. ويخبرنا صالح (ابنه) أنّ مصاعب أبيه المالية قد حفزت أحدهم على المبادرة بالمساعدة، فيقول: «دخلتُ على أبي في أيام الواثق، والله يعلم في أي حالةٍ نحن، وقد خرج لصلاة العصر، وكان له لِبدٌ يجلس عليه قد أتتْ عليه سِنُونَ كثيرةٌ قد بَلِيَ، فإذا تحته كتاب كاغد، وإذا فيه: «بلغني يا أبا عبد الله ما أنت فيه من الضيق، وما عليك من الدَّين، وقد وجّهْتُ إليك بأربعة آلاف درهم على يد فلان لِتقضِيَ بها دَيْنك وتوسّع بها على عِيالك، وما هي من صدقةٍ ولا زكاة، وإنما هو شيءٌ ورِثْتُه من أبي»»[٣٤]. ويكمل صالح قائلاً: «فقرأت الكتاب ووضعتُه، فلمّا دخل قلت: يا أَبَهْ ما هذا الكتاب؟ فاحمرّ وجهه وقال: رفعتُه منك. ثم قال: تذهب بجوابه، فكتب إلى الرجل: «وصل كتابك إليّ ونحنُ في عافية؛ فأمّا الدَّيْنُ، فإنه لرجُلٍ لا يُرهِقُنا، وأمّا عِيالنا فهُمْ في نعمةٍ، والحمد لله»»[٣٥]. وألْحقَ صالح بهذه القصة عدداً من القصص المشابهة[٣٦].

ولم يكن قَبُول المال المكتسب بلا جهد هو المشكلةَ الوحيدة التي تواجه ابن حنبل. فقد كان على المُحدِّثين بوجه عامٍّ أن يواجهوا الإشكالات الأخلاقية التي تجرُّها المساعدة المالية. وقد كان ابنُ حنبل يشكك كثيراً في أنظمة الرعاية المالية، وكانت شكوكُه في محلّها؛ لأنه كان من المعروف أنّ تلك التمويلات أو المساعدات مصدرُها السلطات الحاكمة. وقد أخبر إسحاق بن موسى الأنصاري (ت٢٤٤هـ): «دفع إليّ المأمون مالاً أقسمه على أصحاب الحديث»[٣٧].

ورغبة المُحدِّثين في مُجاراة السلطات والاستمتاع بالعون المادّي مذكورة في نهاية الجزء الثاني من تقرير أو أخبار الأنصاري الذي قال: «دفع إليّ المأمون مالاً أَقْسِمُه على أصحاب الحديث، فإنّ فيهم ضُعفاءَ، فما بقي منهم أحدٌ إلّا أخذ إلّا أحمدَ بنَ حنبل فإنّه أبَى»[٣٨].

(٣٤) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٣، وابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٣٢.

(٣٥) المصدر نفسه. هذه هي الحكاية الأولى في الفصل الذي يتحدث فيه صالح عن زُهد ابن حنبل في كتاب **السيرة**.

(٣٦) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٥.

(٣٧) الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ١٨١.

(٣٨) المصدر نفسه.

ونكتشف في رسائل المأمون عن المحنة تعاون المُحدِّثين مع السلطات[٣٩]؛ إذ نرى أنّ الخليفة في نوبة غضبه يُهدّد عدداً من العلماء بأنه سيقطع عنهم العون المالي، سواء كان عن طريق الهِبات أو الوظائف. وهذا ممّا يدل على أنّ محاولات ابن حنبل لتجنُّب الدعم المالي لم تكن النموذج السائد بين جمهور المُحدِّثين.

والمَثَلُ الآخرُ على تعاون المُحدِّثين مع السلطات، هو قَبولُهُم مَنصِبَ القضاء. وبما أنّ ابنَ حنبل اكتسب شُهرة ولَمَعَ اسمُهُ بوصفه عالماً كبيراً؛ فقد فاتحه الإمام الشافعي بنفسه، وعرض عليه منصب القاضي في اليمن[٤٠]. وربما كان الشافعي في مركز يخوّله طرح مثل هذا العرض؛ لأنه سبق له أن تولّى ذلك المنصبَ سنواتٍ قليلةً. ويكشف لنا هذا العرض من قِبل الشافعي كيف كانت السلطات تُلقي بشِباكها، تحت سِتار الرعاية، على العلماء البازغين. وإذا ما استندنا إلى وضع الشافعي وما وصل إليه، تأكّدْنا أنّ السلطات قد نجحت في إغراء بعض المتميّزين من طبقة العلماء. وقد أثار عرضُ المنصب غضب ابن حنبل الذي لامَ أُستاذه ـ الشافعي ـ لِتَجَرُّئِه على طرح مثل ذلك العرض.

وصل إغْواءُ احتضان العلماء إلى درجةٍ لا تُحتمل في عهد الخليفة المتوكل. فبعد أن أسقط عقيدة المأمون المنحرفة، المتعلقة بمسألة خَلْقِ القرآن، عن كاهل المُحدِّثين، بذل كلّ ما في وُسْعِه لاكتساب الدعم والشرعية منهم. كما عمل بِدأَبٍ على تقريب ابن حنبل منه، وأرسل إليه مبالغَ كبيرةً من المال، ودعاه إلى الانضمام إلى البلاط والحاشية، وسأله عن رأيه في مسائلَ متعدّدةٍ تقع بين الأمور الكلامية وتعيين القضاة. وقد أدرك ابنُ حنبل أنّ مكرمات المتوكل لها غاية، ونظر إليها بوصفها تحدّياتٍ أخلاقيةً. . وقد قارن بين أعمال أو تصرُّفات المتوكل والمأمون،

---

(٣٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دوغويه، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ٣، ص ١١٢٥ ـ ١١٣١، و Abu Ja'far bin Jarir al-Tabari, *Tarikh al-Tabari*, 40 vols. (New York: State University of New York Press, 1985), vol. 32: *The Absolutists in Power: The Caliphate of al-Ma'mun, A.D. 813-33-A.H. 198-213*, trans., C. E. Bosworth, pp. 214-220.

(٤٠) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار المعارف، ١٩٦٦)، ج ١٠، ص ٣٢٨، وابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٧٠.

فوصف أعمال الأول بأنها امتحانٌ دنيوي، ووصف أعمال الثاني بأنها امتحانٌ للإيمان[٤١].

إنّ موقف ابن حنبل أو نظرته إلى المال والممتلكات تشبه موقفه أو نظرته إلى الغذاء والطعام والثياب، أي إنه سدُّ الرمق، أو الاكتفاءُ بالحدّ الأدنى الممكن. وقد اتّبع مبدأ الوسطية أو الطريق الوسطى، التي تدرك المخاطر الكامنة في الإنكار التام لِكسْب الرزق، وفي الوقت نفسه، المشاكلَ الأخلاقية الناجمة عن التملُّك المُسْرف. والخلفية الكامنة وراء اعتناق ابن حنبل الزهدَ المعتدل هي اعتقادُه أنّ الركون إلى الدَّعَة وأسباب الراحة يهدّد الاستقامة الأخلاقية. وقد قاده هذا مع الكثير من المُحدِّثين إلى التقشُّف أو الحدّ من استخدامهم الأشياءَ المادية، ولكنْ ليس إلى الحد الذي يدفعُهم إلى إلحاق الأذى بالحواسّ وبأجسادهم، كما يفعل الزهّاد المتطرفون.

وبناءً على هذا، فإنّ الزهّاد المعتدلين لا يَسْعَون إلى جمع المال، ولكنهم في أيّ حال، لا يتخلَّون عن مصادر دَخْلِهم.

ثانياً: الزهد المعتدل والنقد الاجتماعي

كان ابن حنبل مجرّد حلقةٍ في سلسلة من الزهّاد المعتدلين الذين قاموا بدور النماذج أو القدوة في بيئات المحدِّثين. وقد سبقه أعلامٌ مشهورون مثل عبد الله بن المبارك (ت١٨١هـ) والفُضيل بن عياض (ت١٨٧هـ)[٤٢].

وفقط حين نفكّر في هذين الرجُلين الوَرِعَيْنِ بمصطلح القدوة والنموذج، يمكننا أن نُفسّر لماذا عانى ابنُ حنبل الكثير ليقول لابنه صالح إنه حاول الدراسة على أيديهما، ولكنهما ماتا قبل أن يُقابلهما. وعلى ذلك يكون ما ذكره عن محاولته وبذل الجهد للقاء هذين المحدِّثَيْنِ المشهورَيْنِ له علاقة بسُمْعتِهما باعتبارهما قدوةً ونموذجاً أكثر ممّا له علاقة بالمعرفة. وتدلُّ إشارة ابن حنبل إلى عبد الله بن مبارك والفضل بن عياض على الاتجاه الديني

(٤١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٧٣ و٣٧٧، والأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ٢١١، حيث يشير إليهما بِ «فتنة الدنيا» و«فتنة الدين».

(٤٢) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٩ و٣١. انظر الإشارة إلى عبد الله بن المبارك في: ابن حنبل، **كتاب الورع**، ص ١٢١.

وأسلوب الحياة اللذَيْنِ كان يريد تَبنِّيَهُما أو اتخاذَهُما والبيئةِ الأخلاقية التي كان يودُّ الانتماء إليها. والسؤال هو: من كان الفُضيلُ بنُ عياض وعبدُ الله بنُ المبارك، وما الذي كان ابن حنبل يظنّ أنه يشترك معهما فيه؟

لقد كانا يُعتبران من العلماء في علوم الحديث، كما أظهرا مستوًى عالياً من المشاركة في قضايا المجتمع وشؤونه، واستخدم كِلاهُما مركزه الأخلاقي مِنبراً ينتقد معاصريه من خلاله[٤٣].

إنّ محاولاتِ ابنِ حنبلِ إيجادَ صلةٍ بينه وبين هذين الشيخين المُحترَمَيْنِ، كان جُزءاً من الجهد الذي بذله ليجد موقعاً بين الزهّاد الذين شكّلوا تياراً أيديولوجيّاً أو عَقَديّاً مُعيّناً في وسط المحدِّثين. وهؤلاء العلماء الذين حازوا التقدير الشديد لِعِلمهم، إنّما يؤكّدون جانباً أو مظهراً آخرَ من التديُّن الإسلامي هو أفعال أو سلوك المؤمنين.

لقد كانوا مُحترمين ومُبجَّلين؛ لِتمثيلهم ذلك المزيجَ من العلم والاستقامة أو السلوك الأخلاقي. وقد مهّدت سُمْعتُهم الأخلاقية الطريق إلى الفوز بسلطةٍ اجتماعية، وغالباً ما كانت السلطات تطلب مَشُورتهم ونصائحهم، وهو الأمر الذي كان في نظرهم عبئاً ثقيلاً وحتى غيرَ أخلاقي.

يختلف الزهد المعتدل والزهد المتطرّف عن بعضهما في عددٍ من

(٤٣) بالنسبة إلى الفضيل بن عياض، انظر: M. Smith, «Al-Fudayl b. 'Iyad,» in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960); Ali Ibn Uthman al-Hujwiri, *The Kashf Al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufiism*, translated by Reynold A. Nicholson; with a foreword by Shahidullah Faridi (Lahore; London: Islamic Book Foundation, 1976), pp. 97-100.

انظر أيضاً: Jacqueline Chabbi, «Fudayl b. 'Iyad, Un precursor du Hanbalisme,» *Bulletin d'études orientales*, vol. 30 (1978), pp. 331-345.

حيث تلاحظ التقارب العَقَدي بين ابن حنبل والفضيل بن عياض خصوصاً في ص ٣٤٠ ـ ٣٤٢. لاحظ أيضاً تمييزها بين الزهد والصوفية، حيث يدافع الأخير عن عقيدة «التفسُّخ الاجتماعي» فيما الأول يتخذ موقفاً معاكساً في ص ٣٤٣. وأودُّ توجيه الشكر إلى البرفيسور م. كوك لِلفت انتباهي إلى هذه المقالة. حول عبد الله بن المبارك، انظر: P. Nwyia, «Abdallah b. Mobarak,» in: *Encyclopaedia Iranica* (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), and al-Hujwiri, Ibid., pp. 95-97.

وقد كان هناك محدِّث آخرُ مُهم في هذا السياق هو الفضيل بن عياض، وهو أستاذ سفيان الثوري. وعلى منوال الزهّاد المعتدلين أنشأ سفيان الثوري ما سُمّي «المشاركة الاجتماعية مع النقد الاجتماعي». لدراسة موجزة عن حياته، انظر: M. Plessner, «Sufyan al-Thawri,» in: *Encyclopaedia of Islam* (Leiden; London: Brill, 1913-1938).

القضايا أو المسائل. وإحدى هذه القضايا هي ما ولّداه من الاهتمامات الاجتماعية وأنماط النقد الاجتماعي التي طرحاها[٤٤].

وعلى الرغم من أنّ نَمَطَي الزهد ينظران إلى الأفعال أو الأعمال الدنيوية نِظرةَ الشك، فقد أظهرا هواجسهما بطرقٍ مختلفة. فالزهد المتطرّف يرفض بشكل تام الشهوات الدنيوية والمؤسسات. أمّا الأكثر تطرُّفاً فقد انفصل عن المؤسسات الاجتماعية، مثل العائلة وغيرها، ورفض أتباعُه في النهاية كَسْبَ العيش عن طريق العمل، واستنفدوا قُواهُم في مُكاسرة شهواتهم. أمّا خطُّ النقد الاجتماعي الذي طوّرُوه أو توسّعُوا فيه، فقد كان يرفض بالكامل الشهوات الجسدية، ويقمعها ويرفض المجتمع أيضاً. وعلى نقيض هذا، فقد اختار الزهد المعتدل التعاون المدروس مع المجتمع، واختار أتباعُه ترويض النفس وكَبْحَ جماح الشهوات بالرياضة والتهذيب. ونتيجةً لهذا، لم يكن

---

(٤٤) Max Weber, *Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich; translators Ephraim Fischoff [et al.], 3 vols. (New York: Bedminster Press, 1968), vol. 2, pp. 541-544.

حيث يلقي الضوء على بعض الجوانب والفروقات بين الزهد المتطرف والزهد المعتدل. إذا ذهبنا مذهب (فيبر) في تمييزه بين (الزهد الجوّاني الدنيوي) والزهد الذي يذهب إلى «نبذ الدنيا»، يمكننا القول إنّ زهد ابن حنبل في الدنيا هو زهدٌ جوّاني، وبهذا يكون معظم الزهّاد من «نابذي الدنيا»، لكن بالطبع علينا توخّي الحذر في استعمال مصطلحات كتلك التي استخدمها فيبر. فالسياقات الحضارية والتاريخية للإسلام الكلاسيكي والحداثة الأوروبية المبكرة هما على طرفَيْ نقيض. فالنظرة الاقتصادية البروتستانتية لنظرية «نبذ الزهد الدنيوي» تُوصي بنقيض ما يقول به ابن حنبل، وذلك لاختلاف موقفهما من جمع وتراكم رأس المال. ومع ذلك، فإن مصطلحات فيبر التعميمية تلامس خصائصَ مهمةً للزهد الإسلامي. وكنظيره المسيحي، فإن الزهد الإسلامي يمكن قياسه كمعيار للنشاطات الدنيوية. ومن خلال دراستنا للزهدين الإسلامي والمسيحي يواجهنا أفراد وحركات تطمح إلى التعبير عن عدم رضاها عن الدنيوية ونشاطاتها، فيما يعبّر أفراد وحركاتٌ أُخر عن عدم رضاهم باجتناب كل نشاطٍ دنيوي مهما كان شكله.

ويقدم لنا فيبر استبصاراتٍ ونظراتٍ معمّقة ومحددة في التركيب الذهني ـ العقلي للزهد. ويُحاجِجُ بأنّ من خصائص «الزهد الدنيوي الجوّاني» الشعور بالمسؤولية تجاه المجتمعات الدنيوية: «في هذه الحالة، فإنّ الزهد الدنيوي الجوّاني هو أن يُقدِّمَ العالم من وجهة نظر المتدين بوصفه مسؤوليته» وهكذا، فإن الزاهد ليس مجرد منغمس في المجتمعات الدنيوية؛ إذ إنّ له نصيباً وافراً فيها، وهو يتصرف طبقاً لذلك. وبعبارات فيبر نفسه: «فهو ـ أي الزاهد الجوّاني في الدنيا، قد يكون لديه الالتزام بتحويل العالم طبقاً لمعاييره الزهدية العليا» (ج ٢، ص ٥٤٢). وتُحيلنا هذه الملاحظة إلى مجال النقد الاجتماعي، واللافت للنظر أن النقد الاجتماعي كان جُزءاً من جدول أعمال الزهّاد المعتدلين، وذلك لأنهم ـ على وجه التحديد ـ لم يرفضوا العالم على نحو قاطع كما فعل الزُّهّاد المتعصّبون، واعتدالهم في إنكار العالم فتح لهم آفاقاً وقنواتٍ مع العالم الذي يوجّهون إليه نقدهم.

نقدُهم قائماً على الرفض التام بل على صراعٍ أكثرَ محدوديةً مع شهواتهم وعلى هجوم أكثرَ تركيزاً على الأفراد الذين انحرفوا عن المعايير الأخلاقية التي يُروِّجُ لَهَا الزهد المعتدل.

إنّ ممارسات الزهد المعتدل لم تكن مجرد جهودٍ شخصية أو دعوةٍ إلى الالتزام بالمعايير الأخلاقية العُليا؛ إذ إنّ مثل هذه الجهود والممارسات هي أيضاً بياناتٌ أو شهادات اجتماعية.

ذلك أنّ هذه الممارسات قد عزّزت بدايةً، مكانةَ الزاهد المعتدل. وأهمّية هؤلاء الزُّهّاد أو مكانتهم الاجتماعية في بيئة المحدِّثين إنّما تأتَّتْ من قُدرتهم على العيش طبقاً للمعايير الأخلاقية التي يقدّرها مُعظم المؤمنين ولكنهم لا يَبلُغونها. والمثال المؤثّر للفجوة القائمة بين النماذج السلوكية العليا وضغوطات الواقع، هو القصة المعروفة عن قَبُول صالح مَنْصِبَ القضاء. وقد ذُكر أنه حين قرأ الرسالة الصادرة عن الخليفة التي تقرّر تعيينه قاضياً، بدأ بالبكاء. وحين حاول الشيوخ الحاضرون تهدِئته، سألهم: «هل تعرفون ما الذي دفعني إلى البكاء؟ لقد تذكّرتُ والدي، فلو رآني في هذه الحالة لاعْتَرَاهُ الحُزن ولبِسَ عليّ السواد»[٤٥].

لقد كان من الصعب التمسُّك بذلك النوع من المعايير الأخلاقية التي كان ابنُ حنبل يتوقّعُها. فابنُهُ الأكبر لم يستطع أن يُجاريَها أو يُطبِّقها، وكان يشعُرُ بالخِزْي وتأنيب الضمير حين يفشل في ذلك. وقد نشبتْ بين صالح وأبيه في خلال حياته مُناقشاتٌ ومُشادّاتٌ عِدّةٌ، وكان في خلالها في موقع الدفاع مُبرِّراً مَسلكَهُ بالعبء المادّي الكبير الذي ينوءُ به في إعالة عائلته الكبيرة. وكانت نبرتُهُ الاعتذاريةُ تدلُّ على أنه كان يدرك أنه اختار طريق الحدّ الأدنى من الناحية الأخلاقية.

ومن المحتمل أيضاً أنّ رُدود فعل صالح كانت تزدادُ حِدّةً بسبب علاقة الأب والابن، وما تفرِضُه. وفي أيّ حال، فإنّ ردود فعل صالح تعكسُ نوعاً من الضيق أو عدم الارتياح الذي لا بدّ أنّ الكثير من المسلمين يشعرون به حين يصادفون نموذجاً صارماً للزهد والورع.

---

(٤٥) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٠٥.

كان لابن حنبل حُضورٌ طاغٍ ومُلِحٌّ في دائرة أتباعه أو مُناصريه وعائلته؛ إذ إنه لم يكن مختبئاً في ركنٍ معزول يفصل بينه وبين المجتمع. وقد استخدم مكانته الأخلاقية لنقد سلوك زملائه وأفراد عائلته والشخصيات السياسية الذين لم يلتزموا بالقواعد والمعايير الأخلاقية للزهد الصارم. وكان غالباً ما يتخذُ من ابنَيه صالح وعبدِ الله هدفاً، مُعْلِناً سُخطَهُ أو عدمَ رضاهُ عن أُسلوب حياتهما. وقد حدثَ حين كان يحضُر حفْلَ خِتانٍ لتلميذٍ من تلامذة زميلٍ له، أنه غادر المكان مُتسبِّباً في إحراج مُضيفه؛ لأنه رأى في المنزل آنيةً فِضّية[٤٦].

لقد كان واثقاً من نفسه إلى الحد الذي جعله يرفضُ عرض الشافعي لِتَولّي القضاء في اليمن، مُهيناً بذلك الشافعيَّ نفسَهُ[٤٧].

إنّ الصدامات غير السارّة بين ابن حنبل وأقرب الناس إليه، أي ابنيه وعمّه، بالإضافة إلى نقدِه مُعلّميه وزُملاءَهُ، تدلُّ على أنه كان يرى نفسه نموذجاً أخلاقيّاً سامياً وفي موقعٍ يُعطيه الحقَّ في نقد أولئك الذين يحيطون به وفي بيئته المباشرة. لقد بدأ سلوكُه هذا بمواجهة أفراد عائلته، وميّز موقفه العام لاحقاً تجاه سكان بغداد وحُكّام الإمبراطورية العباسية. ثُمّ عاد (هذا السلوك) ليظهر في مناقشات ابن حنبل مع تلامذته حول «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؛ حين شجَّعهم على اتّخاذ موقفٍ صارم، يصل إلى الانتهاك الجسدي أحياناً ضد الجانحين أخلاقيّاً، كلاعبي الشطرنج وشاربي النبيذ والموسيقيّين[٤٨]...

ويعكس مثل هذا النقد مُستوًى استثنائيّاً من الاستقامة الذاتية وانخراطاً شديداً والتصاقاً بالمجتمع المحيط به.

فَقَد ابنُ حنبل في لحظاتٍ معيّنةٍ من حياته القدرة على نقل أو إظهار سُخْطه وعدم موافقته مباشرةً. وحين كان يحدُث مثل هذا، كان يستخدمُ إنكار الذات للتعبير عن نقده.

---

(٤٦) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٤٧) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٠، ص ٣٢٨.

(٤٨) لدراسة شاملة عن «الأمر بالمعروف»، انظر: Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001). للنظر في مصادر أخرى عن هذه الظاهرة الحنبلية، انظر: George Makdisi, «Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vols. 18-19 (1956-1957), pts. 1-5, pp. 9-31, 239-260, 13-48, 281-303 and 426-443 respectively.

وتُصوّر لنا القصة التالية كيف أنّ رفض ابنِ حنبل تناوُلَ الطعام حين كان جائعاً كان في حدّ ذاته مناسبةً أو فرصة أخرى في الواقع انتهزها لتوجيه النقد إلى ابنه صالح. فبعد مُرور بعض الوقت على شِجارٍ بين ابن حنبل وأولاده، كان قد دار حول قَبُول هدايا الخليفة، وقع ابنُ حنبل في ضائقةٍ مالية، وبقي مع أفراد عائلته بلا طعام ثلاثة أيام، «فبعث إلى صديقٍ له فاستقرض شيئاً من الدقيق، فعرفوا في البيت شدّة حاجته إلى الطعام، فخبزوا بالعَجَلة». وبعد أنّ تمّ عَجْنُ الدقيق وخَبْزُهُ، ووُضِع الخبزُ بين يدي ابن حنبل، سأل: «كيف عملتُم؟ خبزتُم بسُرعة هذا؟!، فقيل له: كان التنُّور في دار صالح مُسجراً [مُوقَداً]، وخَبَزْنا بالعجلة. فقال: إرفَعُوا!، ولم يأكل»[٤٩].

طبقاً لهذه الحكاية، لم يطلب ابن حنبل من ابنه أن يقدّم له الطعام. فالدقيقُ كان مستعاراً من صديق، والمساعدة الوحيدة التي قدّمها بيتُ صالح كانت استخدام الفرن. وإنّ مجرّد طلبِ العون من غريبٍ أو من شخصٍ ما ليس من أفراد العائلة، هو في حدّ ذاته إهانةٌ تُفصحُ عن رأي ابن حنبل بابنه صالح ومعاييره الأخلاقية وسلوكه. فحِرمانُهُ نفسَهُ وأهلَ بيتِه من الطعام في الوقت الذي كان فيه الطعام متوافراً في بيت ابنه المجاور لبيته، يعني ضمناً أنّ أهل بيت ابنه لم يرتقوا إلى مستوى متطلّباته الأخلاقية، واللجوء إلى صديقٍ لم يكن من أفراد العائلة قد جعل من نقد ابن حنبل نقداً معلناً. وإذا كان مقدارُ سخط ابن حنبل على ابنه غير واضح حتى تلك اللحظة؛ فقد حان الوقت الذي يعرف فيه جمهور بيئة ابن حنبل أنه لم يرغبْ في أن يلمس طعام ابنه حتى لو كان في مجاعةٍ أو سَغَبٍ شديد. لكن على أيّ حال، فإنّ أفعال ابن حنبل قد مضت خطوة أو شوطاً أبعد من هذا؛ إذ إنه لم يكن يوافق على تناول طعام ابنه؛ مُفترِضاً أنه ابتِيعَ بمالٍ مُعطًى من الخليفة، ورفض أيّ مبادرة للمساعدة. ورفضُ ابن حنبل الخبز الذي نضجَ في فُرن ابنه، لم يكن ضرباً من الحِيطة والحذر أو إنكاراً للذات، بل كان محاولة لإذلالِه ابنَهُ أو دَمْغِه بالعار. فبعد أن فَقَدَ ابنُ حنبل سيطرته على أبنائه قام بنقدهم علناً برفضه مساعدتهم.

(٤٩) الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ١٧٧. انظر قصة مشابهة حدثت مع عبد الله، في: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٠٢.

إنّ اللجوء إلى حرمان الذات وسيلةً للإنكار على الآخرين ونقدِ سُلوكهم قد تمّ رَصدُهُ والتعرُّف إليه في عصورٍ وثقافات أُخرى. فالشرائحُ أو القطاعات الاجتماعية التي حِيلَ بينها وبين القَدْر الضروي من وسائل القوة العادية قد قامت باستخدامها.

وثمة دراسةٌ أو مناقشة لـ (ك. بينوم) (C. Bynum) عن استخدام الغذاء أو الإضراب عنه للسيطرة على الظروف، تصف لنا كيف أنّ النساء المحرومات من السلطة ضمن العائلة يستخدِمْنَ «ممارسات الطعام بوصفها وسائلَ أو طُرقاً ناجعةً لإعادة تشكيل حيواتهّن، وتعبيراً عن رفضِهنّ الأدوارَ التي لم يَختَرْن، وعن تمرُّدِهنّ على قيم أزواجهنّ وآبائهنّ»[٥٠].

وبطريقةٍ مماثلة قام ابن حنبل ـ بعد أنّ جُرِّد من قُوّته وسُلطته في نطاق العائلة ـ باللجوء إلى هذا الشكل من حرمان الذات الذي يرمزُ إلى قطع الروابط الأُسرية مع أبنائه، لِيُوصِل إليهم نقْدَه. فبعد أن اعتبر أنهم أهانوه بعدم طاعته أو بعصيانه، كان أقصى ما يستطيع فِعلَهُ هو دَمْغَهُم بالعار، والتعريض بهم، مشيراً ضمنيّاً إلى أنهم لا يستحقُّون حتى أن يُطعِموه.

المناسبةُ الأخرى التي عبّر فيها ابن حنبل عن استيائه ونقدِه عبْرَ نُكران الذات، كانت في خلال زيارته قَصْرَ الخليفة؛ حيث تقضي معاييرُ الكرم وحُسن الضيافة في البلاط: المسكنَ الفخم، والأثاث، والطعام الفاخر.. وعلينا أن نتذكر أنّ ابن حنبل لم يكن يريد الذهاب إلى سامرّاء ومقابلة الخليفة، لكنه لم يكن في وضع يُمكِّنُه من رفض دعوة الخليفة. وكانت النتيجة أنه رفض حين وصوله إلى القصر مَظاهرَ تَرَفِ حياةِ البلاط التي وُضعت بتصرُّفه، فأرسل إلى الخليفة رسالةً عبّرَ فيها عن نقده أسلوبَ حياته ومدى نظافة المال الذي يملكه. وهو شكلٌ من النقد كان يُعتبر مُستهجَناً وغريباً ومُثيراً للإزعاج.

وواقع الأمر هو أنّ رسائل ابن حنبل كانت من الغرابة بحيث إنّ الخليفة

---

(٥٠) Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, New Historicism: Studies in Cultural Poetics (Berkeley, CA: University of California Press, 1987), p. 227.

لم يفهمها. وقد دعا هذا الأمرُ الخليفة ومستشاريه إلى أن يقترحوا إرسال ابن حنبل إلى بيته؛ لعدم قدرته على التكيُّف.

وعلى الرغم من افتقار المتوكل إلى الحساسية، فإنه بإمكاننا أن نلاحظ في زيارة ابن حنبل للبلاط، النمطَ أو الأسلوبَ نفسه من التفاعل الذي كان يجري بينه وبين أفراد عائلته. أي إنّ ابن حنبل حين كان في وضْعٍ بائس، ومحروماً من أيّ دعمٍ قدّم صورةً عن نفسه بوصفه في تحدٍّ اجتماعيٍ معين، وذلك لإيصال توجُّهاته الأخلاقية؛ إذ قام بتصرُّفٍ أو بعملٍ من أعمال نُكران الذات وصولاً إلى كَسْر معايير الكرم والضيافة، وعبّر من خلال عمله ذاك عن نقده مَن هو متفوقٌ اجتماعيّاً: الخليفة.



القسم الثاني

تَشَكُّل المذهب الحنبلي



مقدمة

إحدى الأطروحات في هذه الدراسة هي: أنّ الحنابلة ليسوا بالمُنافحين في الفقه والأحكام فقط، والذين كان الاجتهاد الفقهي هو شاغِلَهُم الوحيد، وحسب بل كانوا أيضاً فاعلين في حركةٍ اجتماعيةٍ مميزةٍ حافظت على مواقفها الأخلاقية والكلامية.

ولذلك، فإنّ كتابة تاريخ «الحنبلية» يستتبع أن نأخذ في الاعتبار مجموعةً من العوامل تتضمّن المُثُل الأخلاقية والدينية، والمسائل الاجتماعية والسياسية، وشبكة العلائق الشخصية.

ويتناول هذا الجزءُ بعضاً من العوامل المركزية، سواء الاجتماعية منها والفكرية، التي أثّرت في تكوين المذهب الحنبلي.

يتناول الفصل الرابع بالدرس الشبكة الحنبلية؛ حيث تذكر المصادر الحنبلية ما يقارب خمسَمِائة طالبٍ من تلاميذ ابن حنبل في حياته، مع أنّ مستوى التزامهم بالدرس عليه كانَ متفاوتاً. وربما كان معظم هؤلاء الطلاب قد قَدِموا على ابن حنبل بدافع الاحترام والتفاعل معه، وقد لا يشاركونه اقتناعاته كُلَّها؛ ولذلك لا يمكن اعتبارُهم تلامذةً خالصين له. وتُميّز هذه الدراسة بين نوعين من مجموعات الطلاب. يضمُّ النوعُ الأول المجموعاتِ السياسيةَ، والقُضاة، والصوفية، والعلماء المستقلّين من ناحية، ومن الناحية الأُخرى، التلاميذ الملتزمين الذين كانوا مُقرَّبين من ابن حنبل وقاموا بالكثير لنقل إرثه الفكري إلى الجيل التالي. وإنّ إحدى الملاحظات الهامّة التي خرج بها هذا البحث هي إظهارُ أهمّية المشاعر والقُدرات الأيديولوجية ـ العَقَدِية باعتبارها روابطَ أتت بالتلاميذ المقرّبين إلى ابن حنبل، وهي معطياتٌ حدّدت مواقفهم في الدائرة الحنبلية.

يعرضُ الفصل الخامس آراءَ ابن حنبل في التقوى والزهد في سياق

تاريخي أوسع؛ إذ يشتمل على الاستجواب الذي بدأ في الفصل الثالث، والذي تناول الكيفية التي استخدم بها كُتّابُ سيرة ابن حنبل الزُّهْدَ المأثور عنه لتعزيز مكانته الدينية.

ونُتابع في الفصل الرابع البحث في تأثير الزهد المعتدل في علاقة ابن حنبل بتلامذته. وبحسب ابن حنبل، فإنّ الزُّهد والتقوى في نظره هما المحور الذي يدور حوله التاريخ الإنساني. وهما في نظره المعايير المهمة المتمايزة التي أقامت الفوارق بين مجموع أفراد الجنس البشري. وقد تكيّف الحنابلة مع هذه النُخب الأخلاقية عبر التاريخ، وبحثوا عن السُّبل التي يواجهون بها بقية المجتمع على خلفية هذه القضايا الأخلاقية. وهذا الفصل يُحاجِجُ في أنّ الصدامات المتقطعة مع الناس أو المحيطين بهم حول قضايا السلوك الأخلاقي ساهمت في تماسُك الجماعة الحنبلية وتضامُنها.

ويبحث الفصل السادس في الفكر الفقهي الحنبلي، ويعرض دراسةً مفصلةً لعدد من القضايا الشرعية التي أدّتْ إلى ملاحظةٍ أبْداها عددٌ من مُؤرِّخي الفقه الإسلامي، مُفادُها: لمْ يرفض ابنُ حنبل استخدام «القياس» في أحكامه، لكنه حاول الحدّ من استعماله. وهذا المفهوم يؤدي إلى صعوبة في رسم صورة تاريخية؛ إذ كيف يمكننا تفسير أساس المذهب الحنبلي إذا كان لا يختلفُ عن آراء المحدِّثين في استشرافاته الفقهية؟! والجوابُ الذي تُقدمه هذه الدراسة هو أنّ علينا البحث في مجالات فكرية أخرى، وأن نأخذ في الحسبان الظروف التاريخية.

لقد طرحت في المقدمة مقولة إنّ المذاهب تمرُّ بمرحلتين من النموّ، الأولى هي مرحلة تأسيس الدائرة، والثانية هي مرحلة التحوُّل إلى مذهب. وهذا الجزء من الدراسة يتناول المرحلة الأولى من زوايا مختلفة. وعلى أيّ حال، فإنّ هذه العوامل: الشبكة الحنبلية، والنظرة الأخلاقية، والاجتهاد الفقهي لا تستطيع أن تفسّر التحوُّل من الدائرة إلى المذهب، وتبلور نظرة حنبلية فريدة إلى الذات، وإلى نشوء مذهب منفصل. يجب أن يتمَّ البحثُ عنه، كما أعتقدُ، في عالم السياسة العَقَدية.

الفصل الرابع

روابط الصداقة والدراسة

أولاً: الأُنس والصحبة: الأصدقاء والأتباع الأوائل

كان ابنُ حنبل في الرابعة والثلاثين حين التحق به مهنّا بنُ يحيى الشامي واتّخذه شيخاً له. وكانا قد التقيا في عام ١٩٨هـ حين رحلا معاً عبر الصحراء العربية للدراسة على عبد الرزّاق في اليمن. وقد كان من الأمور النادرة بالنسبة إلى جامعِ أحاديثَ ومأثوراتٍ أن يتّخذ من أحد زملائه مُعلِّماً له. وقد قُدِّر لمهنّا بنِ يحيى الشامي، الشامي الأصل، أن يظلّ تابعاً طوال حياته لابن حنبل، وأن يصبح طوال الأعوام الثلاثة والأربعين التالية واحداً من الخبراء الأوائل في ما يتعلق بفتاوى أو اجتهادات ابن حنبل الفقهية[1].

مضت سبعُ سنوات قبل أن يأتيه طالبٌ آخرُ لعلوم الحديث والفقه، وهو عبد الملك بنُ عبد الحميد الميموني البالغُ الرابعةَ والعشرين، والذي سيشهد بأنه يعتبر نفسه تلميذاً لابن حنبل[2]. وعلى غرار مهنّا الشامي، كان الميموني

(١) يدّعي مهنّا بنُ يحيى أنه بعد لقائه ابن حنبل في العام ١٩٨هـ قد لازمه: «لزمتُ» ابن حنبل ثلاثة وأربعين عاماً، أي حتى نهاية حياته ـ ابن حنبل ـ انظر: محمد بن الحسين بن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصحّحه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٣٤٦. وفي الفقرة التي ذكرت في: أبو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم بن منظور، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، ٢٩ ج (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٠)، ج ٢٦، ص ٤٩ ليس هناك ما يدلُّ على انتسابه إلى الحنابلة.

(٢) ابن أبي يعلى الفرّاء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٣، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤)، ج ٦، ص ٣٥١. وبحسب **التهذيب**، فإنّ الميموني بدأ الدراسة على ابن حنبل في العام ٢٠٠ هـ.

شاميّاً. ومقارنةً بالطلاب الآخرين الأوائل، فقد كان مركز الميموني فريداً، سواء بالنسبة إلى الحنابلة أو خارج محيط دائرتهم. وممّا يؤكد مكانته العالية خارج دائرة الحنابلة، واقعُ أنه الوحيد بين طُلّاب ابن حنبل الأوائل، الذي استحق أن يَذْكُر له ابنُ حجر العسقلاني (ت٨٥٢م) ترجمةً في **التهذيب**.

أمّا مركزُهُ الاستثنائي بين الحنابلة، فيصِفُهُ أبو بكر الخلّال، أول مؤرّخ للمدرسة الحنبلية، بقوله: «لقد صنع ابن حنبل معه ـ يقصد الميموني ـ ما لم يصنعه لأحد غيره»[٣] وربما كانت نشاطاتهما المميزة الخاصة تتعلّق بالردّ أو الإجابة على **المسائل** الفقهية. وهذا الوصف، الغامض نوعاً ما، يعطي القارئ إحساساً بأنّ الميموني قد حاز مركزاً متميّزاً في دائرة الحنابلة.

ذهبت العلاقة الحميمة بين ابن حنبل والميموني إلى ما هو أبعدُ من الالتقاء الفكري، فقد كانت حارّةً وأبويّةً عبّر ابنُ حنبل في خلالها عن اهتمامه الشديد بأمور صديقه الشابّ الحياتية، وذلك «بِحثِّهِ على إصلاح معيشته»[٤]. وصُدورُ مثل التعليق الدالّ على الاهتمام بظروف الحياة، من زاهدٍ معتدلٍ مثل ابن حنبل، يجعلُنا نفكّر في مستوى العيش الذي كان يعيشه الميموني[٥].

وبالنظر إلى طبيعة العلاقة وطُول مدّتها، لا يعود من المستغرب أن نرى أبا بكر الخلّال يشير إلى الميموني بوصفه «الإمام» بين أصحاب أحمد. ويعطيه مركز الزعامة بين الحنابلة.

كان مهنّا والميموني من الطلاب الذين نالوا الحظوة، وسُمح لهما بطرح

---

(٣) المصدران نفسهما، ج ١، ص ٢١٣، وج ٦، ص ٣٥١ على التوالي. ويظهر على أنه «صاحب أحمد بن حنبل» في: جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، حقّقه وضبط نصّه وعلّق عليه بشّار عوّاد معروف، ٣٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٢)، ج ١٨، ص ٣٣٤.

(٤) ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٣.

(٥) بالنسبة إلى روايات تأجير ابنِ حنبلٍ نفسَهُ عاملاً حمّالاً وسائق جِمال، انظر: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ١٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦٧)، ج ٩، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ و١٨٣ (تحكي عن ذهابه إلى الحج سيراً على الأقدام)، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٢٢٦. أما بالنسبة إلى الروايات التي تحكي عن ذهابه إلى الحج سيراً على الأقدام، انظر: أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، من عالم الإسلام (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١)، ص ٣٠.

أسئلةٍ لا نهاية لها على مُعلِّمها إلى حدٍّ كان يثير تذمُّره في بعض الأحيان[٦].

وتكشف حميميّةُ هذه العلاقة التي نشأت بينهم وبين مُعلّمهم عن ملمحٍ متكرّر بين ابن حنبل والنخبة من تلاميذه، أي خاصية الميل إلى الجمع بينَ الروابط الفكرية والإعجاب ومَزْجِها بالصداقة.

ومع ذلك، فإنّ ابن حنبل لم يكن صديقاً مقرّباً لكل تلميذٍ من تلاميذه الأوائل الذين انضمُّوا إلى حلقته؛ إذ لا يبدو أنه قد أقام علاقاتٍ مماثلةً مع ثلاثةٍ من تلاميذه المقرّبين الأوائل: عباس بن محمد بن موسى، والفضل بن زياد، وقاسم بن محمد[٧]. وهؤلاء ربما كانوا قد نالوا احترامه لهم، ولكن ليس هناك ذِكرٌ لتقديرٍ خاصٍّ من ابن حنبل لأيٍّ منهم. أمّا عن المناطق التي قَدِمَ منها هؤلاء، فإنّنا نعرفُ أنّ اثنين منهم من بغداد، وأنّ الثالث من «مَرْو» البلد الذي هاجر منه والدُ ابن حنبل.

أمّا تِلميذاهُ الأوّلانِ البارزان (الميموني ومهنّا الشامي) فما كانا من خُراسانية بغداد. بينما اشترك الثلاثةُ الأقلُّ شُهرةً مع ابن حنبل في القُدوم من مناطقَ جغرافيةٍ لها سماتٌ متقاربة. وهذا بحدّ ذاته يوحي بأنّ الجغرافيا لا يمكنُ أن تكون القوة الوحيدة المحركة في الدائرة الحنبلية. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ الخَلْفية الجُغرافية لم تكن العاملَ الذي يحدّد المكانة بين أتباع ابن حنبل[٨].

كان ابن حنبل كما مّر بنا، في حياته الشخصية، أباً متطلّباً بالإضافة إلى كونه زوجاً انعزاليّاً قاسياً. أمّا في مشيخته، فيبدو أكثر هدوءاً واسترخاءً. بل قيل إنه كان يبتسم عندما يكون برفقة أبي بكر المرُّوذي (ت ٢٧٥هـ) وإبراهيم ابن إسحاق (٢٨٣هـ)[٩]. وقد كانا من أصدقائه المقرَّبين. وتُقدّم لنا الإشاراتُ

---

(٦) حول مهنا، انظر: ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٦. وعن الميموني، انظر أيضاً: ج ١، ص ٢١٣.

(٧) عباس بن محمد بن موسى يظهر على أنه من «أصحاب أبي عبد الله الأولين». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٩؛ أما الفضل بن زياد فيظهر على أنه «من المتقدمين عند أبي عبد الله» (ج ١، ص ٢٥١)؛ أما قاسم بن محمد فيظهر على أنه «من أصحاب أبي عبد الله المتقدمين» (ج ١، ص ٢٥٨).

(٨) بالنسبة إلى الأصول الخُراسانية للحنبلية، انظر: Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies; no. 4 (Albany, NY: Persian Heritage Foundation, 1988), p. 22.

(٩) أبو بكر المرُّوذي يُصوَّر على أنه «صاحب ابن حنبل»، في: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ١٤ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦)، ج ٤، =

إليهما في **طبقات الحنابلة** لمحةً عن مشاعر ابن حنبل وعاداته في التواصل في المجالس. ولقد قيل عن أبي بكر المرُّوذي: «إنّ إمامنا كان يأنَسُ به»[١٠] وقيل عن ابن إسحاق: إنّ ابن حنبل تناول الطعام في منزله[١١].

والصديق المقرّب الآخر من ابن حنبل، هو عبدُ الله بن محمد فُوران (ت٢٥٦هـ)[١٢] الذي وُصف بأنه واحد من أتباع ابن حنبل الذين كان «يُقدِّمُهُمْ ويأنس بهم» ومن الذين كان ينسحبُ من المجلس «لِيخلُوَ إليهم» أو ينفردَ بهم[١٣]. ومن الطريف أنّ هذا الوصف يستخدم صيغة الجمع التي تشير بوضوح إلى عددٍ من الأشخاص الذين لهم علاقاتٌ حميمةٌ بابن حنبل. ويشير ذلك أيضاً إلى أنّ هناك زُمرةً من الأصدقاء المتوافقين معه. وهناك شخصية أخرى تظهر في حياة ابن حنبل اليومية، ولكن في ضوءٍ أقلَّ إثارةً أو دراماتيكية، هي جارُه محمّدُ بنُ موسى، الذي عمل لدى ابن حنبل «مستملياً» في حلقات دروسه الفقهية[١٤]. وقد كان المستملي أيضاً بين كبار رفاق ابن حنبل، على الرغم من أنّ سيرته لا تتضمنُ الإشارة إلى أن علاقاته مع أستاذه كانت مميزةً بطابع القُرب منه.

والمظاهرُ الدالةُ على الثقة هي أيضاً إشارةٌ إلى واقع الحميمية بين ابن حنبل ومُريدين أو تلاميذ بعينهم. ففي أوقات العُسر أو الضيق كان ابنُ حنبل يلجأ إلى أصدقائه المقرّبين. وكان عبدُ الله بنُ محمد فُوران نفسه، الذي كان ابنُ حنبل يُمضي معه وقتاً على انفراد، يمُدُّه بالعون المالي مراراً في أوقات الشدة[١٥].

= ص ٤٢٣. بالنسبة إلى أبي بكر المرُّوذي، انظر: ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦. أما بالنسبة إلى إبراهيم بن إسحاق، انظر أيضاً: ج ١، ص ٨٦.

(١٠) ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦.

(١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٦، وابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٥٠٩، وفي النقطة المشابهة أشير إلى أبي بكر المرُّوذي في ص ٥٠٦ من **المناقب**.

(١٢) ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٥ ـ ١٩٦، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٠، ص ٧٩، حيث يتمُّ تصنيفه كواحد من أصحاب أبي عبد الله.

(١٣) ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٥.

(١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٣. كان قد أشير إليه أيضاً على أنه جار ابن حنبل (ص ٥١١)، وكناقلٍ لِفقهه (ص ٧) في: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**.

(١٥) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٥١٠؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٠، ص ٧٩، والأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ٢١٣. أما الآخر الذي كان مغموراً فهو المرُّوذي وكان من أصدقاء ابن حنبل (ج ٩، ص ١٧٥) من كتاب **الحلية**.

ويمكن أن يُفهم هذا على أنه ثناءٌ على استقامة فوران، إذا أخذنا في الاعتبار رفْضَ ابنِ حنبل الدائمَ قَبول العون الماديّ من محدِّثين مُحترمين. وعلينا أن نذكر أيضاً أنّ فوران كان يزور ابنَ حنبل في السجن إبّان «المحنة»(١٦).

لم تكن علاقاتُ ابن حنبل المتوترة مع البلاط، أو الحاشية، قد وُضعت موضع التجربة حين تم الإفراجُ عنه. ففي خلال حُكم الخليفة «الواثق» تصاعدت حِدّةُ التوتُّر. وحين تزايد ضغطُ وتهديد السلطات وأصبح غير محمولٍ، لجأ ابنُ حنبل إلى صديقٍ آخرَ كان يثق به هو إبراهيم بن هانئ (ت٢٦٥هـ)، الذي كان معروفاً بأنّه رجلٌ استثنائي مستقيم (رجل من الأبدال)(١٧). وكان يبعث بابنه لخدمة ابن حنبل ليُحافِظَ على الروابط الوثيقة بين ابن حنبل والعائلة(١٨).

هناك ثلاثُ سمات تُواجهُنا في الصورة الجماعية لتلاميذ ابن حنبل الأوائل. وعلى النقيض من الملاحظات التي نجدها في الدراسات الحديثة، التي تعطي الكثير من القيمة والوزن للخلفية الجغرافية المتجانسة لأتباع ابن حنبل، كانت هذه الدراسة قد توصلتْ إلى أنّ تلاميذَ ابنِ حنبل الأوائلَ قد أتَوا من مناطقَ متنوعةٍ. وفيما كانت الأغلبية من أصولٍ عربية ـ خُراسانية، كان البعض من جذورٍ شامية، في حين لا نعرف الكثير عن خلفية البعض الآخر.

أمّا السِّمةُ الأخرى، الصعبة المنال إلى حدٍّ ما، فهي عُلُوّ نَبْرتِهم الأخلاقية.

فالنظرة الأخلاقية الجماعية ونمطُ السلوك يَظهرانِ للعيان في تعليقاتٍ متنوّعة. وسواء أكان الأمر متعلِّقاً بصدق وإخلاص محمد بن موسى والمستملي(١٩)، أو بفقر ابن هانئ(٢٠)، أو بتقوى المرُّذوي(٢١)، أو بشهامة فوران ـ مُساعدِه في الشؤون المادية(٢٢)، فإنّ جميع هؤلاء يمكن وصفُهم أو

(١٦) الأصفهاني، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٩٧ الذي يشار إليه بوصفه «بوران».

(١٧) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٩٧، يوصف ابن هانئ أيضاً بأنه واحد من الأبدال في: الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٠٤. بالإضافة إلى أنه يوصف كناقلٍ للكثير من **مسائل** ابن حنبل.

(١٨) ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٨. بالنسبة إلى علاقته الخاصة بابن حنبل، انظر: الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٧٦.

(١٩) ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

وَسْمُهم بفضيلةٍ جامعةٍ هي أنهم ممّن كانوا على استقامة استثنائية[٢٣]. وفي مقابل الأصول الجغرافية التي تفصل بين تلاميذ ابن حنبل الأوائل وأصدقائه المقرّبين؛ فإنّ الوازع الأخلاقي هو السمةُ المشتركة بين أتباع ابن حنبل. ولكن لعلّ الميزة غير المتوقّعة بين هذه المجموعة من الرفاق هي مُستواهم الفكري المتوسّط. فقد كان كلُّ أتباع ابن حنبل وجميع طُلابه الأوائل تقريباً، مشدودين إلى الولاء له، ومعروفين باستقامتهم الأخلاقية، ولكنّ أحداً منهم لم يَبرُز أو ينبُغ على مستوى تأويل الأحاديث، وبالتالي فقد أهمل ذِكرَهُم كُلَّهم تقريباً جامعُو تراجم المُحدِّثين وسِيرهم في معاجمهم[٢٤].

وعلاوةً على هذا، فإنّ أحداً منهم لم يحاول أن يقوم بأي مشروع فكري مستقلٍّ، مثل جَمْعِ الأحاديث أو تأليف الكتب.

لكنهم، على أيّ حال، وعلى الرغم من أنهم لم يبرُزوا أو يتميّزُوا في الدوائر العلمية العريضة، فقد أدّوا دوراً مهمّاً في نقل أعمال ابن حنبل؛ إذ قام كلٌّ من ابن هانئ والمرُّوذي بنقل مجموعة كُتب **المسائل** المُتداولة حاليّاً[٢٥].

وقد ذُكر الاثنانِ بوصفِهما ناقِلَيْ «فقه» ابن حنبل، وقد كان المرُّوذي أستاذ أكثر طلاب الحنابلة أهمّيةً من الجيل التالي.

ثانياً: التلاميذ البارزون

هيّأ أصدقاءُ ابن حنبل، المذكورون سابقاً، له المناخ الملائم، كما زوّدُوه بالدعم في الأوقات الصعبة. لكن الصداقة وحدها لا يمكن أخذُها في الحسبان بوصفها عاملاً في تشكيل مدرسة فقهية. فهناك مجموعة أكبرُ من التلاميذ، الذين كان عددٌ منهم أكثر ذكاءً وموهبة من رفاق ابن حنبل الأوائل، ساعدوا

---

(٢٣) العرض الشامل عن هذه القضية الأخلاقية ستجده في الفصل اللاحق.

(٢٤) على سبيل المثال ليس لهم ذِكر في كتاب ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**. وتتراوح تواريخ وَفَياتهم ما بين الأعوام ٢٥٦ هـ إلى ٢٧٥ هـ، وهي مرتّبة على هذا النحو ومُصنفة بحسب أولويات اهتمام كتاب **التهذيب**. وعلى أي حال فإن تلاميذ ابن حنبل المقربين الآخرين هم: [السجستاني ـ أبو داود ـ (المتوفى في العام ٢٧٥ هـ)، والكوسجي (المتوفى في العام ٢٦١ هـ)، والأثرم (المتوفى في العام ٢٥١ هـ)] الذين كانوا متقاربي الأعمار، ويرد ذكرهم في **التهذيب**.

(٢٥) أبو بكر أحمد بن محمد المرُّوذي، **كتاب الورع**، تحقيق سمير بن أمين الزهيري (الرياض: دار الصميعي، ١٩٩٧)، وإسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق زهير الشاويش، ٢ ج (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/[١٩٧٩م؟]).

في وضع الأسس الفكرية للمدرسة. وقد تجلّى تفاعلُهم المهني مع ابن حنبل في مجالَيْنِ؛ فهُمْ كسِواهُم من آلاف الطلاب، قد سمعوا ونقلوا الأحاديث والآثار عن أستاذهم. لكنْ على خِلاف هذه الحشود، قام تلاميذُ ابن حنبل المقرَّبون بجمع مراسلاته أو فتاويه الفقهية، وتعلّموا المنهج الذي اتّخذه في صياغة أحكامه أو فتاويه، والذي كان من شأنه تثقيف الجيل التالي من الحنابلة.

يمكننا تصنيفُ جامِعِي «مسائل» ابن حنبل الرئيسيّن في ثلاث مجموعات: العائلة، والأصدقاء المُقرَّبُون الذين قاموا بدورٍ فعّالٍ في نشاطات ابن حنبل الفكرية، والذين سبق أن ذَكَرْنا بعضاً منهم. وهناك تلاميذُ بارزون لم يقيموا علاقاتٍ اجتماعيةً حميمةً مع ابن حنبل لعددٍ مُتنوعٍ من الأسباب.

حين نأخذ في اعتبارنا الدور الذي أدّتْهُ عائلةُ ابن حنبل في تأسيس مدرسة الفقه الحنبلية، تُثير اهتمامَنا ملاحظةُ إسهام ذُريّة أو نَسْلِ الشافعي وأبي حنيفة في تشكيل المدارس الفقهية التي سُمّيت باسم آبائهم[٢٦].

وعلى هذا، فإن مشاركة عائلة ابن حنبل في خلال مرحلة تشكيل المدرسة لا تُعتبر فريدةً في نوعها؛ إذْ باستثناء ابنه عبد الله بن حنبل، نجد أنّ أبناء ابن حنبل الآخرين وأقاربه لم يكونوا بين مُفكِّري المدرسة الفقهية الناشئة. ومشاركةُ عبد الله الرئيسة كانت في جَمْعِ وتحرير خلاصة الكتابات والأجوبة التي كتبها أبوه والمعروفة بـ **المسائل** بالإضافة إلى مجموعةٍ من القضايا التي تشتمل على مواضيعَ دينيةٍ وآراءٍ فقهية[٢٧].

وكان عبدُ الله دون الثلاثين من العُمُر حين تُوُفّي أبوه، وكان يُعتبر من

---

(٢٦) نجل الشافعي محمد بن الشافعي يظهر في كتاب: تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ٦ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٧١ـ ٧٤. حفيد الشافعي من خلال ابنته زينب، وهو أحمد بن محمد بن عبد الله، ويظهر في (ج ٢، ص ١٨٦). من بين الحنفية حمّادُ بن النعيم [أبو حنيفة] ويظهر في كتاب: عبد القادر بن محمد بن نصر بن أبي الوفاء القرشي، **الجواهر المُضيّة في طبقات الحنفية** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م)، ج ١، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧، ابنه أبو حنيفة، ونجله إسماعيل بن حمّاد، ويظهر في (ج ١، ص ١٤٨ ـ ١٤٩).

(٢٧) بالنسبة إلى إسهامات عبد الله، انظر: Walter M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna* (Leiden: Brill, 1897), pp. 20-21 and 24, and H. Laoust: «Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258),» *Revue des études islamiques*, vol. 27 (1959), p. 77, et «Hanabila,» in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).

أكثر طُلّابه معرفةً وعلماً[٢٨]. وعلى الرغم من عدم وجود ما يدلُّ على أنّ له حلقةَ تدريسٍ خاصةً به، فقد كان لديه طالبٌ قام معه بتحرير وجمع **المُسند**[٢٩]. وفي ما كان عبدُ الله يُدوِّنُ معارف وعلوم أبيه، كان أعضاءٌ آخرون من العائلة يُشاركون في تشكيل مدرسة ابن حنبل. وذلك بإذاعة شُهرته والإشادة به، إذ كتب صالح ـ ابنه ـ سيرةً مُوجَزةً تصِفُ تطوُّره الفكري وسُلوكه الأخلاقي وبعضاً من مواقفه الدينية و«المحنة». وقد أبدى صالح اهتمامه الكبير بالعناية بمناقب أبيه الأخلاقية وفضائله التي فشل هو في تجاربه في معظمها. أمّا إسحاق بنُ حنبل، ابن شقيق ابن حنبل، فقد كتب سيرةً تناولت موضوعاً واحداً هو الحدثُ الأكبرُ والأكثرُ شُهرةً في حياة ابن حنبل: «المحنة». ولم يكتب أيٌّ منهما ـ عبد الله وصالح ـ في مواضيعَ مثلِ الاجتهادات والأحكام أو رُواة الأحاديث وعِلم الرجال.

انضمّ أبناءُ ابن حنبل حين بدأوا دراساتِهم إلى حلقةٍ علمية موجودة أو مؤسسة. وكان بين الشخصيات المركزية فيها المرُّوذي والميموني وابنُ هانئ، الذين كانوا من المُقدَّمين في المكانة؛ بما لهُم من علاقاتٍ وروابطَ اجتماعيةٍ بابن حنبل. وفي أيّ حال، وسواء أكان ذلك لجمع **المسائل** أو لتعزيز المدرسة بتلاميذَ جُدُدٍ، فإنّ نشاطات هؤلاء هي التي ساهمت في تشكيل المدرسة الحنبلية، والميموني كان الوحيد الذائع الصيت بين الثلاثة. لكن المرُّوذي تَجاوَزَهُ في مجال استمالة تنشئة الجيل الثاني من الحنابلة[٣٠].

كما قام المرُّوذي بتدريب اثنينِ من أكثر الحنابلة أهمّيةً من أبناء الجيل الثاني هما أبو بكر الخَلّال والبربهاري[٣١] اللذان لم يلتقيا بابن حنبل، لكنّهما، وعَبْرَ المرُّوذي قاما بمساهماتٍ رئيسةٍ ومهمة في ترسيخ هذه المدرسة. فأبو بكر الخلّال كان جامعاً مجتهداً لـ «مسائل» ابن حنبل، كما ترك معلوماتٍ اجتماعيةً وشخصية قيّمة، تتعلّق بالجيل الأول من الحنابلة[٣٢].

---

(٢٨) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٥، ص ١٢٧.

(٢٩) H. Laoust, «Ahmad b. Hanbal,» in: *Encyclopaedia of Islam.*

(٣٠) هناك ترجمة مختصرة عن المرُّوذي، في: «Marwazi,» in: *Encyclopaedia of Islam.*

(٣١) وعن أبي بكر الخلّال، انظر: H. Laoust, «Khallal,» in: *Encyclopaedia of Islam*, and ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ١٢ ـ ١٥. وحول البربهاري، انظر: ج ٢، ص ١٨ ـ ٤٥ من **الطبقات**، و H. Laoust, «Barbahari,» in: *Encyclopaedia of Islam.*

(٣٢) عن أبي بكر الخلّال، انظر المقدمة من هذا الكتاب، الهامش (٢٢).

وهناك مظهرٌ آخرُ لمساهة المرُّوذي في المدرسة الحنبلية هي المسائل التي اختار جَمْعَها في كتاب، وقد قاده اهتمامُه بقواعد السلوك التي اتّبعها ابنُ حنبل إلى تجميع **كتاب الورع**، الذي يدور حول مقولاتٍ تُعبّر عن الزهد المعتدل والتقوى[٣٣].

وكان البربهاري شخصية رائعة، ومتكلِّماً نافذاً في الوقت نفسه، أجرى مُحادثاتٍ مع أبي الحسن الأشعري وابنِ بطّة، كما كان واعظاً شعبيّاً، قام بالهجوم على الشيعة والمعتزلة وعلى كُلِّ مَنْ لم يَرْقَ إلى مُستواهُ الأخلاقيِّ والديني وتطلُّعاته[٣٤]. وقد حُدّ من فاعليّتِه ونشاطه عندما أصدر الخليفة الراضي(ت٣٢٩هـ) في عام ٣٢٣هـ مرسوماً قضى بإخراج الحنابلة من جماعة المسلمين[٣٥].

كما قام أبو بكر الخلّال والبربهاري معاً على تعليم وتوجيه الجيل الثالث من العلماء الحنابلة البارزين، وبهذا يكون مُعلِّمُهُما المرُّوذي قد ساهم في إيجاد سلسلة من دارسي الحنابلة المرموقين.

وقد يقع سُوء فهمٍ إذا افترضنا أنّ كلّ تلاميذ ابن حنبل المرموقين كانوا من أصدقائه المقرّبين؛ فبعضهم كانت له معه علاقاتٌ فكرية قائمةٌ على الاحترام المتبادل، لكنهم على الأرجح، لم يختلطوا به أو يُعاشروه اجتماعيّاً. بل إنّ اثنين منهم، هما أبو بكر الأثرم (ت٢٦١هـ) وإسحاق بن منصور الكوسج (ت٢٥١هـ)، كانت علاقتهما بالشيخ مُتوتّرة. وقد ذُكر الاثنان في كتاب **التهذيب**، بما يشهد لهما بالسُّمعة الحسنة في أوساط المُحدِّثين، مع أنّ الكوسج كان أرفعَ مكانةً من الأثرم[٣٦]. كما كانت لهما روابطُ وصلاتٌ

---

(٣٣) الزهد كمفهوم مفتاح في نظام ابن حنبل الأخلاقي سنتناوله في الفصل التالي، وحول الورع، انظر: أحمد بن محّمد بنّ حنبل، **كتاب الورع**، تحقيق زينب إبراهيم القاروط (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)،

(٣٤) Laoust, «Barbahari».

(٣٥) Laoust, «Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258),» pp. 81-84.

(٣٦) حول «الأثرم» والمقارنة المُحابية له بالمحدّث المشهور «أبو الزوراء»، انظر: ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١، ص ٢٢٧، وحول الكوسج، انظر (ج ١، ص ٢٢٧)، حيث يُصنَّفُ بأنه أحد أبرز المحدّثين. كما ورد ذِكْرُ الكوسج في عدد من المراجع كتلميذ لابن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وهو من الشافعية البارزين (الذي كان قد قدّمه ابن حنبل للشافعي)، انظر (ج ١، ص ٢٢٦)، وأبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ٨ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦). وعن الكوسج وما جمعه من «مسائل» =

خارج دائرة الحنابلة، مع أنه يبدو أنّ أبا بكر قد قطعها حين التحق بدائرة ابن حنبل(٣٧). وكان كِلاهُما من أصول خُراسانية واشتُهرا بالتقوى. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ شُهرتهما المهنية واشتراكهما مع ابن حنبل في الأصول الخُراسانية، لم تمنعه من الخروج عن طَوره معهما.

وكان غضب ابن حنبل على الأثرم والكوسج ناجماً عن الطريقة التي تناولا بها كتاب **المسائل**(٣٨). وفي حديثٍ جرى بين ابن حنبل وصديقه المقرّب وتلميذه المرُّوذي ذكر ابنُ حنبل أنه حين قال: «لا تكتُبوا عن الأثرم» لم يكن يقصد الأحاديث بل كتاب **المسائل**. وهذا يشير إلى أنه قبل أن تجري هذه الحادثة بزمن، كان قد أطلق ذلك التعليق المُسيء على مدوّنات الأثرم(٣٩). أمّا الكوسج، فقد ذهب إلى مدىً أبعدَ حين قام ببيع كتاب **المسائل**. وقد ثارت ثائرةُ ابن حنبل حين سمع بهذا، ونفى وأنكر نسبة الأجوبة الواردة في الكتاب إليه. لكنه في وقتٍ لاحق، حين واجه الكوسج، تراجعَ عن ذلك الموقف وأقرّ بصحّة تلك الأجوبة ونِسْبَتِها إليه(٤٠).

أمّا التلميذان الآخران المرموقان، اللذان لم يكن لهما علاقاتٌ اجتماعية قريبة بابن حنبل أو علاقات مهنية معه، فهُما إبراهيم بن إسحاق الحَرْبي المولود عام ١٩٨هـ (ت ٢٨٥هـ)(٤١)، وسليمان الأشعث، أبو داود السجستاني المولود عام ٢٠٢هـ (ت ٢٧٥هـ)(٤٢). وكان كِلاهُما أصغرَ سنّاً من ابن حنبل بكثير، وهو

= ابن حنبل، وعن تفاسيرهم، انظر: Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*, translated with introduction and notes by Susan A. Spectorsky (Austin, TX: University of Texas Press, 1993), pp. 134-254.

(٣٧) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٧٢.

(٣٨) لا أستطيع في هذه المرحلة شرح لماذا أغضب ما كتبوه ابن حنبل، في حين أن طلاباً بارزين آخرين لم يرِدْ لهم ذِكر.

(٣٩) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧١، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٥، ص ١١١.

(٤٠) ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣ ـ ٤٤ و١١٤، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٦٣. بالنسبة إلى هذا الموضوع، انظر: Ibn Hanbal, *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*, p. 6, footnote 20.

(٤١) ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٦ ـ ٩٣. عن سلوكه تجاه ابن حنبل، انظر: الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٦، ص٤٠، وابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٣، ص ٣٥٥. ويتفق الثلاثة على إعطاء الانطباع بأن إبراهيم الحربي قد اعتبر ابن حنبل مثالاً يحتذى.

(٤٢) ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٩ ـ ١٦٢. وبالنسبة إلى موقفه من ابن =

الأمر الذي ربما حدّد طبيعة علاقته بهما. وقد قُدّر لأبي داود السجستاني أن يمضي قُدماً لينال واحدةً من أعلى درجات الشهرة والاحترام بين جمهور المُحدِّثين[٤٣]. فمجموعته الحديثية (السُّنَن) هي واحدة من ستّ مجموعات من صِحاح الحديث، ومع أنه كان مقيماً في البصرة، فقد سافر إلى بغداد لِيَعْرِض سُنَنَهُ على ابن حنبل[٤٤]. وقد رُتِّبت مسائلُه على الأبواب المعهودة في كتب الفقه. لكنّ الفصول الأخيرة تتضمّن قضايا جدليةً أو خِلافية متنوعة كالكلام، والمنهج الفقهي، والنقد الاجتماعي، والمَرْوِيّات موضع الخلاف[٤٥]. كما كتب أيضاً ردّاً على القَدَرية مقالةً أو مبحثاً عن «النَّسْخ» في القرآن[٤٦].

وهكذا نجد أنّ هذا التلميذ الشابَّ نسبيّاً، قد أظهر قدرةً على الإبداع واستقلالاً وحرّيةً في الفكر أكثر ممّا أبداه رفاقُ ابن حنبل الآخرون.

أما الطالبُ الشابُّ الآخر من طُلّاب ابن حنبل، والذي كان من أصحاب الفكر المستقلّ، فاسمه إبراهيم الحربي. ومن الباعث على الاهتمام أنّ هؤلاء الطلاب الشباب، قد وضعوا مناهجهم الخاصة بهم، في كتاباتهم، وفي التعامل مع طُلابهم.

ومع أنّ ابراهيم الحربي قد اتّبع خُطى ابن حنبل بحماسة، فهناك نزعةٌ إلى الفردية يمكن رصدُها في سِيرته الذاتية. وحين كان طلابُهُ يشيرون إلى تفوُّقه على أستاذه، كان ردُّ فِعله هو توبيخَهُم[٤٧]. أمّا مجالاتُ اهتمام الحربي، فقد شملت مواضيعَ متعددةً كالحديث، ودلائل النبوّة، والقضايا

= حنبل، انظر: الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٥٨؛ السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٢، ص ٢٩٦، وابن العماد الحنبلي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١٤. كل مراجع تلك المرحلة تشير إلى التشابه مع ابن حنبل، ومن هنا تولّد لديّ انطباع بأنه قد اتخذ من ابن حنبل مثالاً يُحتذى.

(٤٣) بالإضافة إلى سُمعته وشُهرته المهنية، اشتُهر أيضاً بتقواهُ ووَرَعِه، انظر: ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٤، ص ١٥٣ ـ ١٥٦.

(٤٤) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٤.

(٤٥) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد** (بيروت: [د. ن.]، ١٣٥٣هـ/ ١٩٤٣م)، ص ٢٦٢ ـ ٣٢٦.

(٤٦) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٤. المعلومات التي كتبت عن أبي داود وردت في كتاب **التهذيب** وليس في كتاب **طبقات الحنابلة**.

(٤٧) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، حقّق نصوصه، وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد [وآخرون]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، ج ١٣، ص ٣٦٤.

ذات الطابع أو التوجُّه السياسي، مثل إنكار الغَيبة (الذي يفترض أنه ضدّ الشيعة)، والاختلافات خلال أداء مناسك الحج[٤٨].

وقد كان احترامُهُ لِمُعلّمه عظيماً، إذ كان يعتبر ابن حنبل نموذجاً مُلهِماً وقُدوةً في السلوك، واقتدى به أو بطريقته في الزهد والعلم والتقوى[٤٩].

وفي اتّباعه نموذجَ ابن حنبل، فقد قام بدوره أيضاً بمقاطعة ابن المديني الذي تعاون مع السلطات إبانَ «المحنة»[٥٠].

إلى جانب تلاميذ ابن حنبل المعروفين الذين جمعوا **المسائل** تذكُر المصادر الحنبلية ما يقرُب من مائةٍ وعشرين تلميذاً اتّبعوا اجتهاداتِ ابن حنبل الفقهيةَ ونشرُوها (نَقَلَة الفقه). وبين الأسماء التي تذكُرها هذه المصادر هناك اثنانِ وأربعون اسماً تَمّ التعرُّف إليهم[٥١].

أمّا المناطقُ الجغرافيةُ التي أتى منها هؤلاء الأتْباع، فهي مُشابِهةٌ لتلك المناطق التي أتتْ منها مجموعةُ تلاميذ ابن حنبل المقرَّبين. ومع أنَّ معظم أولئك التلاميذ كانوا خُراسانيّين، فقد كان هناك حضورٌ واضحٌ للشاميّين، ولتلاميذِ مُدُنِ عراقية مختلفة ومن جنوب إيران أيضاً. والإشاراتُ القليلةُ التي تُشير إلى قُدُراتهم الفكرية أو درجاتهم العلمية تُثير شيئاً من الدهشة؛ إذ إنّ معظم هؤلاء التلاميذ كانوا مغمورين، ولا أهمية لهم غير حِفْظِهم حديثَ ابن حنبل، واتّباعِهم فِقْهَهُ. فبيْنَ أولئك الاثنين والأربعين حنبليّاً، هناك خمسةَ عشرَ تلميذاً فقط نجحوا في تحقيق شُهرةٍ تضمن لهم ذِكْر سِيرتهم في كتاب **التهذيب** لابن حجر. وهذا يعني أنّ أكثر من نصف تلاميذ ابن حنبل الذين أمكن التعرُّفُ إليهم، لم يكونوا، على الأرجح، على مستوًى عالٍ من الكفاءة

---

(٤٨) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٨٦. وبحسب سزجين (Sezgin)، فإن الحَرْبي وأبا داود كِلاهُما نَقَلا **المسائل** بإذنٍ من ابن حنبل، انظر: Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1967), p. 507.

(٤٩) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٦، ص ٤٠.

(٥٠) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٣، ص ٣٦٩.

(٥١) محمد أبو زهرة، **ابن حنبل حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٩)، ص ١٤٧، وابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٧. أخذت هذه القائمة من كتاب **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد** لأبي اليمن عبد الرحمن بن محمد العليمي، ص ٣٣٨، وجدت كمخطوطة في «دار الكتب»، سجل ٤٣٢٣.

في علوم الحديث وتقاليد السلف[٥٢]. وهذه النسبة هي أقلُّ من معدَّلِ دائرة تلاميذ ابن حنبل المقرَّبين، التي تَصِلُ إلى النصف.

وهذا العَرْضُ لتلاميذ ابن حنبل يتطابقُ مع ملاحظة مادلونغ (Madelung) القائلة إنّ أغلبية أتباع ابن حنبل كانوا يَمُتُّون بشكلٍ ما إلى خُراسان[٥٣]. فما أهمّية الاشتراك في الأصول الجغرافية؟

إنّ أهمّية اشتراكهم في خلفية جغرافية تكمُنُ في سهولة التمهيد لإيجاد شبكة أتباع ابن حنبل؛ فكما ذَكَر بعضُ الدارسين بحقٍّ، كان أتباعُ ابنِ حنبل الأوائلُ من الخُراسانيّين الذين أقاموا في بغداد، واستقرّ معظمُهُم في منطقة الحربية بالمدينة. وقد مكّن ذلك ابنَ حنبل من البقاء على اتصالٍ دائمٍ بهم وبغيرهم من الخُراسانيّين العرب. فقد كان يصلّي معهم في المسجد، ويقابلهم في الطرقات، ويتعامل معهم في السوق. ويمكنُنا أن نفترض أنه بهذه الطريقة قد صاحب الرجال الذين سيؤلّفون في ما بعدُ دائرةً أو حلقةً من الأصدقاء المقرَّبين الذين سيؤيّدُونه في الأوقات العصيبة.

ولذلك سببٌ آخرُ هو التجانُسُ أو التآلُفُ الثقافي؛ ذلك أنّ الخلفيّةَ الجُغرافيةَ قد تكونُ أداةً مفيدةً في ايجاد شبكةٍ أو تنظيم. بالإضافة إلى أنه غالباً ما تنشأُ عاداتٌ وأعرافٌ معينةٌ بين سُكّان المدن والمناطق الأخرى من التجمُّعات. وهكذا، فإنّ القُدومَ من المنطقة نفسها (خُراسان) قد ينطوي ضمناً على معاييرَ ثقافيةٍ مشتركة تؤثّر في نُشوء الشعور بالألفة الذي يشكّلُ عاملاً مهمّاً في بناء علاقةٍ مُريحةٍ بالمعلّم والزملاء. وإنّ معرفةَ ما يعنيه مصطلحٌ معيَّنٌ، والإقبال على أصنافٍ من الطعام والإعجاب بها، في مناسبةٍ اجتماعيةٍ، وممارسة المجاملات والأعمال الدالّة على الولاء، هي غالباً ما تَمُتُّ بصلةٍ أو تَرْبِطُ بالمنطقة الأصلية التي أتى المرءُ منها، وتُساعدُ من دون شكٍّ في تشكيل العلاقات الاجتماعية.

وقد تُفضي الروابطُ العائليةُ أيضاً إلى إنشاء دائرةٍ أو تَجَمُّع. فعمُّ ابن

---

(٥٢) ومن المؤكد أن القاعدة الأساس التي استخدمها ابن حجر العسقلاني في كتابه **التهذيب** مؤشّراً على شهرة المحدّثين، لها بعض الاستثناءات، وأول ما يتبادر إلى الذهن هنا هو إبراهيم الحربي. وعلى أي حال، ما زلت أعتقد أن استخدام هذا الأمر مُفيد كمؤشّرٍ عامّ.

(٥٣) Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, p. 22.

حنبل وأبناؤه وابنُ شقيقه قد شاركوا في نقل وكتابة أحاديثه، وآرائه في رُواة الحديث، ومواقفه الدينية، و**المسائل**. وربما قاموا بتعزيز الطبيعة الخُراسانية للشبكة أو التنظيم الاجتماعي الذي سيواصل نُموّه ليُشكِّلَ المذهبَ الحنبليَّ في ما بعد. ولقد أقام ابنُ حنبل علاقاتٍ اجتماعيةً مع أقاربه، فتزوَّجَ رَيحانةَ بنتَ عمر (خاله)، وحضر جنازة عمّه. ويمكنُنا افتراضُ رُؤيتِه العائلةَ في مُناسباتٍ أُخرى أيضاً، كالأعراس والمآتم والأحداث الاحتفالية من هذا النوع(٥٤).

مع ذلك، فبإمكاننا القول إنّ الجغرافيا بحدّ ذاتها ظَرْفٌ مُساعِدٌ أو مُمهِّدٌ، لا أكثر. فالتقارُبُ الماديّ، بمعنى الجوار، والأواصر العائلية، والثقافة المشتركة قد ساعدت أفراداً كثيرين على الاقتراب من ابن حنبل. ولكنّ الخلفية الجغرافية لم تكن العامل الحاسم في القبول أو الانضمام إلى الدائرة الحنبلية. وكذلك، لم يكن العامل الجغرافي بحدّ ذاته هو ما يحدّد مكانة التلميذ بين التلاميذ الآخرين من أقرانه.

فأتْباعُ ابن حنبل كانوا ينضمُّون إلى حَلْقة دروسه أو دائرته؛ لأنهم كانوا يحترمونه أو يريدون المشاركة في النشاطات العلمية التي أثارها وحَفّزها. وهذه الأحداثُ قد جذبت عدداً كبيراً من المحدِّثين الذين لم يكونوا من أصولٍ خُراسانية، مثل تلاميذه البارزين الأوائل، كالميموني ومهنّا وتلميذه الأكثر شُهرةً أبي داود السجستاني.

والعنصر الآخَر الذي أدّى الدور المركزيَّ في تجانس الدائرة الحنبلية هو معاييرُ السلوكِ المشتركةُ، التي أَطلقْتُ عليها اسم «الزهد المعتدل»(٥٥).

فهذه النظرة الأخلاقية وما يصحبها من نظام سلوكي، كانت عاملاً جاذباً للأتباع وعُنصراً حاسماً، حين كان أولئك الأفرادُ يُحاولون الانضمام إلى حلقة الحنابلة والحصول على الاحترام.

ومع أنّ هذا العنصر صعبُ المنال فقد أدّى دوراً رئيساً في تحديد مكانة

---

(٥٤) ويعلّق ابنه عبد الله على ذلك بما معناه: «إن هذه هي الأوقات الوحيدة التي شُوهد فيها منخرطاً بالقيام بواجبات اجتماعية». انظر: الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ١٨٤.

(٥٥) سنتناول هذا العنصر بالتفصيل في الفصل الخامس بعنوان «الزهد: النقد الاجتماعي والهوية الجماعية» من هذا الكتاب.

الفرد بين الحنابلة. فالاستقامةُ في السلوك والتصرّف ربما كانت المُكَوِّنَ الأكثرَ أهمّيةً في الديناميات أو المحرِّكات الداخلية لدائرة الحنبلية. فالفشلُ في التمسُّك أو تطبيق قواعد الزهد المعتدل، يعني عقوباتٍ صارمةً في بعض الأحيان من ابن حنبل، كما تشهد على ذلك حالتا الكوسج والأثرم.

ثالثاً: طُلاّب العلم غير المنتسبين إلى المذهب

عبّر الجيل الأول من الحنابلة: مهنّا، والشامي، والمرُّوذي، وابن هانئ عن إخلاصهم لأستاذهم بإيقاف أنفسِهم لِطلب العلم عليه وحده. فلم يُعرف عن أحدٍ منهم أنه انتسب إلى أستاذٍ آخَرَ أو حلقةٍ علميةٍ أُخرى.

وكان هذا بحدّ ذاته عملاً استثنائيّاً بين جمهور المحدِّثين؛ لأنّ التنقُّل بين الشيوخ كان الطريقةَ الأكثرَ شيوعاً لتلقّي العلم. أمّا الجيلُ التالي من الحنابلة، فقد تَصَرَّفوا بشكلٍ مُغاير؛ إذ نجدُ أنّ أبرز طُلّاب حَلْقة ابن حنبل، كان إبراهيم الحَرْبي وأباً داود السجستاني بالإضافة إلى طلاب الفقه العابرين. وقد درسوا كلُّهم تقريباً على شيوخٍ آخرين وأمضَوا وقتاً معهم. وقد أدّى هذا التوجُّهُ، في بعض الأحيان، إلى وجود طلاب أو أعضاء مشتركين في مدارس الفقه ورواية الحديث. وكان وضوح هوية المجموعة هو الدليلَ على الانتساب إلى مذهب بعينه، أي بين من سيصبح من أتباع المدرسة الحنبلية أو غيرها من مدارس المحدِّثين والفقهاء. وعلى العموم، فإنه من النادر العثور على معلومات تُلْقي الضوء على هذا التداخل. ومع ذلك، ففي حالة عددٍ من مشاهير المحدِّثين، هناك ما يكفي من المصادر والمراجع المقارنة، لتوضيح عدد من النقاط الأساسية حول المدارس التي انتَمَوا إليها.

كان بين طلاب مدرسة ابن حنبل في الرواية بعض المحدِّثين البارزين في تاريخ الحضارة الإسلامية.

فالبخاري (ت ٢٥٦هـ) ومسلم (ت ٢٦١هـ) وأبو داود السجستاني هم الثلاثةُ الذين اشتُهروا بمجموعات الحديث (النبوي) التي جمعوها وجهدوا في تحريرها لتكون «صحيحة». لقد نالت ستُّ مجموعاتٍ من الأحاديث النبوية مثلَ هذه المكانة، ومجموعةُ ابنِ حنبل **المسندُ** ليست واحدةً منها. وهؤلاء الطُلّابُ الثلاثةُ تظهر أسماؤهم في **طبقات الحنابلة** لابن أبي يعلى وفي **طبقات الشافعية** (للسبكي)، لكنّ أبا داود السجستاني هو وحده الحنبلي بمعنى الكلمة.

أمّا البُخاريُّ، فقد وضعه موقفُه الديني في ما يتعلق بـ «لفظ القرآن» خارج المذهب الحنبلي(٥٦).

وبالنسبة إلى «مسلم» الذي درس على ابن حنبل، فيبدو أنه كان فقيهاً وحافظاً مستقلاًّ.

إنّ انتساب أو انتماء هؤلاء العلماء الثلاثة إلى المدرسة نفسها، وانتماء إبراهيم الحَرْبي، المحدِّث المعروف الذي تظهر ترجمته في كتب طبقات الحنابلة والشافعية، واضحٌ ومكشوفٌ في الوقت ذاته. فهؤلاء الأربعة كما أشرنا سابقاً مذكورون في كتب السيرة وتراجم الحنابلة والشافعية، ومع ذلك فإنّ الاثنين: أبا داود السجستاني وإبراهيم الحربي يظهران في مجموعة كُتب الشافعية بوصفهما من الحنابلة. ويستخلص جامعُ سيرة إبراهيم الحربي أنه: يُذكر بين الحنابلة قبل أن يُذْكر بين الشافعية(٥٧).

وهناك إشارةٌ مشابهةٌ خاصة بحالة أبي داود السجستاني، الذي تتضمّن ترجمةُ سِيرته في مجموعة السُّبكي **طبقات الشافعية** الملاحظةَ التالية: «أبو داود تفقّه على ابن حنبل وتبعه لمدة»(٥٨).

ومع أنه من الصعب عادةً التعرُّفُ إلى الانتماء المحدِّد لعالِم اعتمَدَتْهُ وتبنَّتْهُ مَدْرستا فِقْهٍ مُختلفتان، فالواقع هو أنّ «السُّبكي» جامع السِّيَر في **طبقات الشافعية** قد أشار إليهما بوصفهما من الحنابلة، وهذا ما يعطي هذه الملاحظةَ درجةً عاليةً من الصدقية، ويضعُ في الوقت نفسِه معياراً: فأولئك الذين لهم ظُهورٌ مشتركٌ في المصادر الشافعية والحنبلية، لكنهم لم يُذكروا كحنابلة في المجموعة الشافعية، هم على الأرجح ليسوا من الحنابلة.

لم يكن الانتماء إلى مدرسةٍ فقهيةٍ أمراً حصريّاً وواضحاً في منتصف القرن الثالث، كما سيكون عليه الحال بعد قرن أو اثنين. فالتداخُلُ بين مدارس الفقه يشير إلى أنّ الانتماء إلى مدرسةٍ فقهيةٍ في ذلك الوقت، لم يكن محدَّداً بوضوح. ويُقيمُ ابنُ أبي يعلى، الذي كتب في القرن الخامس،

---

(٥٦) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى،** ج ٢، ص ٢٢٨؛ ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب،** ج ٩، ص ٤٣، و J. Robson, «Bukhari,» in: *Encyclopaedia of Islam*.

(٥٧) السبكي، المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

تمييزاً مهمّاً بين «نَقَلَة الفقه» و«نقلة الحديث». فنقلة الفقه كانوا أعضاءً مُحترمين في مدرسة الفقه الحنبلية التي اتّبعت أصول الفقه الحنبلي. وقد كان بينهم كل التلاميذ المقرَّبين البارزين الذي ذكرناهم. وبينهم أبو داود السجستاني وإبراهيم الحَرْبي. وأمّا «نَقَلَةُ الحديث»، فكانوا من أولئك التلاميذ الذين لا يُحصى عددُهم، والذين قَدِموا للاستماع إلى أستاذٍ في هذا المَيدان، كما استمعوا إلى غيره من الأساتذة في المجال نفسه من دون أن تكون لهم هويةُ الفقهاء أو أن يُحسَبُوا أعضاءً في أيّ مدرسةٍ دينية.

فدراسةُ الحديث لم تكن لتؤدّي إلى الانتماء إلى عُضوية مدرسة فقهية. ويبيّن لنا تفحُّصُ أسماء «القُضاة» و«الصوفية» المذكورين في طبقات الحنابلة أنّ هناك طُلّاباً في علوم الحديث قد ظلُّوا على أطراف أو هامش الدائرة الحنبلية.

رابعاً: القضاة

لا يشعُرُ المؤمنون الأتقياء من أتباع الديانات التوحيدية الثلاث بالارتياح إلى استخدام الدولة لهم[٥٩]. فالامتيازاتُ ذاتُ «الطابع الدنيوي» كما يقول فنسنك (Wensinck) كانت منبوذةً من قِبَل أولئك المنتمين إلى دوائر أو جَمهرة أهل التقوى والوَرَع[٦٠].

والنفور من الامتيازات ذات الطابع الدنيوي، هو السِّمةُ المميزة لرؤية أو نظرة ابن حنبل إلى وظائف الدولة.

ومناقشةُ ابن حنبل لهذا الموضوع الأيديولوجي العَقَدِي، المتوتّر، لم تكن بذلك الوضوح الذي قدّمناه سابقاً. فابنُ حنبل يشير في أغلب الأحيان بمصطلحاتٍ شرعية تنصُّ على أنّ الشريعة الإسلامية لا تحظُرُ هذه الممارسة. وفي بيانٍ له يدور حول «أموال السلطان» يعترف ابنُ حنبل أنّ هذا الموقف يتجاوز مقتضياتِ أو

(٥٩) لاستشرافات أبعد حول هذه القضية، انظر: A. J. Wensinck, «The Refused Dignity,» in: T. W. Arnold and R. A. Nicholson, eds., *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Brown... on his 60th Birthday* (Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1922), pp. 491-499.

عن مقاومة مثل هذا المنصب بالتحديد في العالم الإسلامي، انظر: Khalil 'Athamina, «The «'Ulama» in the Opposition: The «Stick and Carrot» Policy in Early Islam,» *Islamic Quarterly*, vol. 36 (1992), pp. 153-178, and N. J. Coulson, «Doctrine and Practice in Islamic Law: One Aspect of the Problem,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 18 (1956).

(٦٠) Wensinck, Ibid., p. 499.

حاجات الفقه، إذ يقول: «إنني أنزّه نفسي عن مال السلطان، وليس بحرامٍ»[٦١].

ويقولُ في عبارةٍ أُخرى له موافقاً على أنّ مال السلطان يأْتي من مصادرَ غيرِ مقبولة، في بعض الأحيان: «فمالُ السلطان يدخُلُهُ الحلالُ والحرام»[٦٢].

رفض ابنُ حنبل طَوال حياته قَبولَ المال من الدولة سواء أكان على شكل هدايا أو منصب حكومي. وقد تضمّن الثمنُ الذي كان مستعدّاً لدفعه للحفاظ على هذا المبدأ أزمةً عائليةً وتداعياتٍ أو قطيعةً مع الشافعي الأكثرِ قَبُولاً للتعامل مع السلطان. وتبعاً لابن كثير، فإنّ النفور بينهما بدأ بعد أن بحث الشافعي والخليفة هارون الرشيد المنصبَ الشاغرَ في اليمن. وحين أصرَّ الخليفةُ على أنْ يختار الشافعيُّ من يشغلُ منصب القضاء، هناك عرضه الشافعي على ابن حنبل، الذي واجهه بالنقد الحادّ والجارح المهين: «إني أزورُك لأجل العلم القليل المُزهد في الدنيا وليس للحصول على منصب القضاء، ولولا العلمُ لما خاطبتُك بعد هذا اليوم». ويضيف ابن كثير: «وقد كان الشافعي في غاية الضيق والحرج»[٦٣].

يُظهر لنا هذا الحادث، إلى جانب إظهارِه حِدّةَ مشاعر ابن حنبل تجاه هذه المسألة، جانباً من طبائع مجتمع العلماء؛ ذلك أنّ ارتباطات الشافعي بالبلاط والحاشية لم تكن استثنائية؛ إذ إنّ غيره من العلماء كانوا على صِلَةٍ بالبلاط، ويعملون قُضاةً، ويقدّمون النصائحَ في الشؤون المختلفة. وقد كان هذا على سبيل المثال شائع الممارسة بين علماء الحنفية الكبار، ويعتبرون ذلك أمراً عاديّاً[٦٤] وبين هؤلاء أبو يوسف، ويحيى بنُ زكريا (ت ١٨٤هـ) وأسدُ بنُ عمر (ت ١٨٨هـ)[٦٥] والثلاثة من القُضاة الحنفية المعروفين، الذين كانوا أيضاً شيوخ ابن حنبل[٦٦].

---

(٦١) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٠٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٦٣) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار المعارف، ١٩٦٦)، ج ١٠، ص ٣٢٨.

(٦٤) عن العلاقات بين الحنفية والدولة في ذلك العهد، انظر: N. Tsafrir, «The Spread of the Hanafi School in the Western Regions of the 'Abbasid Caliphate up to the End of the Third Century A.H.,» (Ph. D. Thesis, Princeton University, 1993).

وواحدة من الحجج الأساسية هي قوله إن هذا التعاون قد ساهم في انتشار المدرسة الحنفية.

(٦٥) ابن أبي الوفاء القرشي، **الجواهر المُضيّة في طبقات الحنفية**، ج ١، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٦٦) ومن العلماء الذين كانوا مقرَّبين من أبي حنيفة، وقَبِلُوا المنصب: زُفر، وعلي بن مسهر، والقاسم بن معن.

كانت الأوساط العلميةُ على العموم منقسمةً حول قضية العمل مع السلطان. وقد كان المتشدِّدُون في الأوساط العلمية من الحنابلة الذين كانوا يفخرون بتجنُّبِهم العملَ في وظائف الدولة، وفي الجهة المقابلة كان الأحناف الذين كانوا يقبلون العمل، بوجه عامّ. ويلخّص لنا موقفَ الحنابلة من الأمر ابنُ الجوزي الذي يميّز بين الحنابلة والشافعية والحنفية، ويشير إلى أنّ الحنابلة هم وحدهم الذين ابتعدوا أو تجنّبُوا العمل مع السلطان(٦٧).

وعلى الرغم من رَفْضِ ابن حنبل الشديد قَبُولَ مَنصِب القضاء وافتخار الحنابلة بأنهم امتنعوا عن العمل في القضاء، فإنّ ابنَ أبي يعلى جامع **طبقات الحنابلة** يذكر أسماء عشرةٍ من قُضاة الجيل الأول من تلاميذ الحنابلة المقرَّبين. فكيف تمّ ذِكْرُ هؤلاء، الذين كانوا على قائمة مدفوعات الدولة، في كتاب **طبقات الحنابلة**؟ وما كان موقعُهم في دوائر الحنابلة؟ والسؤال الأكثر أهمّيةً هو: ما كان شَكْلُ علاقاتهم بابن حنبل؟!

إذا حكَمْنا بمقاييس **طبقات الحنابلة**، فإنّ أقوى وأمتن العلاقات الشخصية التي أقامها ابنُ حنبل بينه وبين أيٍّ من القُضاة كانت مع أبي عُبيد القاسم بنِ سلّام (ت٢٢٤هـ) ذي الثقافة العربية الإسلامية(٦٨) المتعدّدة الجوانب.

وكان عالماً بفِقه اللغة العربية(٦٩)، وتعكس كتاباتُه خبرتَهُ في الفقه، والحديث النبوي، وتفسير القرآن. وقد علّق ابنُ حنبل على مجموعات الأحاديث التي دوَّنَها أطيب الثناء(٧٠). وكان أبو عُبيد هو القاضيَ الوحيدَ الذي زار ابنَ حنبل في بيته؛ الأمر الذي تَمّ وصفُه بالتفصيل في **طبقات الحنابلة**.

---

(٦٧) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٥٠٥. وعلى أي حال، فإنّ ابن الجوزي كان مقرّباً من الخليفة ومنخرطاً في السياسة. وكان قد قدّمه إلى الخليفة المكتفي الوزير الحنبلي ابن هبيرة. انظر: Laoust, «Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258),» pp. 112-113.

حول دعم ورعاية ابن هبيرة من قبل ابن الجوزي، انظر: Herbert Mason, *Two Statesman of Mediaeval Islam: Vizir Ibn Hubayra (499-560 AH/1105-1165 AD) and Caliph an Nāsir li Dīn Allāh (553-622 AH/1158-1225 AD)* (The Hague: Mouton and Company, 1972), pp. 34-35.

(٦٨) بالنسبة إلى دراسة عن نظرته إلى المحنة، انظر: Wilferd Madelung, «Early Sunni Doctrine Concerning Faith as Reflected in the Kitab Al-Iman of Abu 'Ubayd al-Qasim b. Sallam (d. 224/839),» *Studia Islamica,* vol. 32 (1970), pp. 233-254.

عن اتجاهات الشافعي، انظر: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٢، ص ١٥٤.

(٦٩) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٢، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٠٧.

إذ حين دخل أبو عُبيد إلى بيت ابن حنبل، احتضنه وعانقه وأجلَسَهُ في الصفّ الأول من حلقة الدرس؛ ما يُعبّر عن احترام ابن حنبل له. وقد نوّه الكثير من المحدِّثين بمكانة أبي عُبيد. فابنُ راهويه يمنح أبا عُبيد الثناء النادر، حين يصفُه بأنه أكثرُ منه عِلماً ومن ابن حنبل والشافعي[71]. ومن الواضح أنّ أبا عُبيد كان يتمتّع بمكانةٍ عاليةٍ في أوساط المحدِّثين.

والقاضيانِ الآخَرانِ اللذانِ كانت لهما علاقةٌ بشكلٍ ما، بابن حنبل، هُما: دُحيمُ عبد الرحمن بن إبراهيم المولود عام ١٧٠هـ (ت٢٤٥هـ) ويحيى بنُ أكثم (ت٢٣٤هـ). وكان دُحيم الدمشقي على صلةٍ بفقه مدرسة الإمام الأوزاعي، وكان يزور بغدادَ أحياناً، ويُعامَلُ بالاحترام الكبير من ابن حنبل ويحيى بنِ مَعين الذي كان يجلس في حضوره كما لو أنّهما رفيقان في طلب العلم[72].

وكان بين تلاميذ دُحيم حنابلةٌ مُحترمون مثل: إبراهيم الحَرْبي وحنبل بن إسحاق[73]. ومع أنّ المصادر غير الحنبلية تُشير ضِمناً إلى أنّ «دُحيماً» كان مُعلّم ابن حنبل، فإنّ ابن أبي يعلى يُحوّل العلاقة إلى نقيضها، ويشير إلى أنّ «دُحيماً» كان من تلاميذ ابن حنبل[74].

وهناك قاضٍ آخرُ يطالعنا في **طبقات الحنابلة**، هو يحيى بنُ أكثم الذي كان قاضيَ القُضاة في عهد الخليفة المأمون. لقد كان أكبرَ سِنّاً من ابن حنبل بخمس سنوات[75]. وأَصْلُهُ من مَرْو[76]. وتشير إليه كُتب السيرة الذاتية ومعاجمُ التراجم بوصفه حنبليّاً وحنفيّاً[77]، بل وشافعيّاً أيضاً[78]. ويمكن تقييمُ

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ٤١١. قام إبراهيم الحربي بكيل الثناء لنفسه باستثناء حقلٍ معرفي حديثي واحد (ص٤١٣).

(٧٢) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٦٦.

(٧٣) المصدر نفسه.

(٧٤) وقد فعل ذلك بعبارة شبه اعتذارية بقوله: «قرأت في كتاب **السابق واللاحق** لابن ثابت [الخطيب البغدادي]، عبارة يفترض أنها منقولة عن [دحيم] عن أحمد بن حنبل، في: ابن أبي يعلى الفرّاء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٠٤.

(٧٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٣.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٤١٠.

(٧٧) ابن أبي الوفاء القرشي، **الجواهر المُضيّة في طبقات الحنفية**، ج ٢، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(٧٨) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٦ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٤٨ ـ ١٩٤٩])، ج ٥، ص ١٩٧.

موقعِه في أوساط المحدِّثين بأنّ البخاريَّ والترمذيَّ، جامِعَي الحديث البارزَيْنِ، قد رويا عنه[٧٩]. وليست هناك إشارة إلى أنه قد قابل ابنَ حنبل، مع أنّ الأخير قد ساهم في تبرئة ساحته حين اتُّهِم بالزندقة[٨٠].

ومن منظور المحدّثين، فإنّ أعظَم لَحَظات يحيى بنِ أكثم هي لحظةُ مُواجهتِه المأمونَ حين رفض قرارَهُ الاعترافَ بزواج «المُتعة» (أو الزواج المؤقَّت)[٨١].

وبين الذين حَظُوا بالثناء منه قاضٍ آخرُ يظهرُ في **طبقات الحنابلة** واسمُهُ أحمدُ بنُ محمَّدِ بنِ عيسى (ت٢٨٠هـ) الذي تظهر ترجمةٌ له أيضاً في طبقات الحنفية[٨٢].

أمّا عن القُضاة الذين تظهرُ أسماؤهم في **طبقات الحنابلة** فقط، والذين يُوصَفُون بأنهم كانوا جُزءاً من الدائرة الحنبلية، فأكثرُهُم شُهرةً وأوّلُهُم صالحُ ابنُ أحمدَ بنِ حنبل، ابنُهُ البكر، الذي تولّى مَنصِبَ القضاء بعد موت أبيه. والثاني هو أحمدُ بنُ محمَّدِ بنِ خالد، وهو القاضي الوحيد الذي كان يُعْرَفُ بأنه (من أصحاب ابن حنبل) حين كان يتولّى القضاء كما يُفترض[٨٣].

وليس هناك من دليلٍ، باستثناء حالة صالح، على أنّ أيّاً منهم تبنّى رُؤَى ابن حنبل أو استعمل فِقهه. وبمصطلح وشروط العلاقات الدراسية، هناك ما يشير إلى أنّ ثلاثةً من القُضاة قد درسوا الفقهَ على ابن حنبل. أما بالنسبة إلى الخمسة الباقين فليس من الواضح تماماً لماذا أُدرِجُوا ضِمن **طبقات الحنابلة**.

وحينَ نتعاملُ معهم كمجموعةٍ، فإنّ هؤلاءِ القُضاةَ الذين يَظهرون في **طبقات الحنابلة** ليسوا إلّا مجموعةً من التلاميذ الذين يُصَنَّفون باعتبارهم على هامش أو حدود الدائرة الحنبلية.

ومن السهل أنّ نعزُوَ حالةَ القُضاة الهامشية إلى تعارُض قواعدهم الأخلاقية مع ما يُؤمن به جمهورُ الحنابلة من مبادئ؛ إذ إنّ هناك في الوقت

(٧٩) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١١، ص ١٦٠.

(٨٠) ابن أبي يعلى الفرّاء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤١٢. نعثر على ملاحظة مشابهة في: ابن أبي الوفاء القرشي، **الجواهر المُضيّة في طبقات الحنفية**، ج ٢، ص ٢١١.

(٨١) ابن أبي الوفاء القرشي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١١.

(٨٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٥، وابن أبي يعلى الفرّاء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٦.

(٨٣) ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٣ ـ ٦٤.

نفسه، الدليل على علاقةٍ لابن حنبل بعددٍ من القُضاة؛ ممّا يُوحي بأنه كان راغباً في التغاضي عن العمل مع السُّلطان، ويحيى بنُ أكثم الذي يشهدُ له ابنُ حنبل بصحّة الاعتقاد، كان شخصيةً ذاتَ نفوذٍ في بلاط المأمون بوصفه قاضيَ القُضاة، ومن صحابة الخليفة ومُستشاريه. وأبو عُبيد الذي استقبله ابنُ حنبل في بيته، كان يجتمعُ أو يُخالطُ الأغنياء وذوي النفوذ، وقد أَلّفَ كُتبه بناءً على طلب عبدِ الله بنِ طاهر، وكان مشمولاً برعاية ثابتِ بنِ نصرِ بنِ مالك. وقد قام بتعليم ابن ثابت بن نصر بن مالك. وحين تولّى ثابت منصب حاكم طرسوس، عيَّنَ أبا عُبيد على القضاء. وعلى نقيض عبد الله بن المبارك، ووكيع بن الجرّاح، فإنّ ابنَ حنبل لم يقطع الروابط الاجتماعية مع القُضاة.

في ضوء علاقة ابن حنبل الحارّة والداعمة لمثل هؤلاء القضاة المشهود لهم، يبدو من الواضح أنه لم يتنكّر لهم. ومن الصعب تفسير هذا التناقض بين رفض ابن حنبل شخصيّاً منصِبَ القضاء وموقف الوُدّ، الذي كان يبلغ حدّ الإعجاب أحياناً تُجاه بعض القضاة. ومُقارنةً بزُهّاد الأجيال السابقة الذين يُكِنّ لهم ابنُ حنبل التقدير الوفير، تبدو علاقته مع القُضاة أكثر حرارةً بما لا يُقاس.

خامساً: الصوفيّة

في بداية القرن الهجري الثالث، عاش عددٌ من الصوفيّة وعَلّموا في بغداد، وكان الحارث المحاسبي (ت٢٤٣هـ) والسري السَّقَطي، وبشرُ بنُ الحارث (ت٢٢٦هـ) بين أكثر الأساتذة شُهرةً، والذين أَسّسوا حلقات مريدين لهم في العاصمة العباسية[٨٤].

وكان بعضُ هؤلاء الأساتذة من الفئة العُمرية التي ينتمي إليها ابن حنبل، ومع ذلك فإنّ أحداً منهم لم يُذكر في **طبقات الحنابلة**[٨٥]. ولكنّ ستّةً من

(٨٤) لمحة قصيرة عن الحركات الصوفية في القرن التاسع في بغداد، يمكن العثور عليها، في: Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd; a Study of a Third/Ninth Century Mystic, with an Edition and Translation of his Writings*, «E. J. W. Gibb Memorial» Series, New Series; 22 (London: Luzac, Printed for the Trustees of the «E. J. W. Gibb Memorial,» 1962).

للمزيد من المصادر عن المدرسة البغدادية في التصوُّف، انظر: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, [1975]), pp. 47 and 57-62.

(٨٥) أخوات بشر بن الحارث يَظْهَرْنَ في: ابن أبي يعلى الفرّاء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

تلاميذهم كانوا، في أي حال، يحضُرون حلقات دروس ابن حنبل في الحديث. وكانوا كلُّهم أصغر سنّاً منه.

الصوفي الأشهر في **طبقات الحنابلة** هو الجُنيد بنُ محمد (ت٢٩٨هـ)، وكان زعيم مدرسة بغداد في التصوُّف(٨٦). وقد كان تلميذاً للحارث المُحاسبي (ت٢٤٣هـ) والسري السقطي (ت ٢٥٣هـ). والطالب الآخر الذي درس على السري السقطي هو أبو حمزة الصوفي (ت ٢٩٦هـ) الذي كان يحضر بدوره حلقات بشر بن الحارث(٨٧).

وكان إسماعيل بن إسحاق السرّاج (ت٢٨٦هـ، أو٢٩٣هـ) تلميذاً للمحاسبي(٨٨). بينما كان أبو يعقوب الرازي (ت ٣٠٤هـ) رفيقاً للصوفي المصري الشهير «ذو النون»(٨٩).

وقد نشأ هذا التفاعل بين هؤلاء الشبّان وابن حنبل بدايةً خلال دراسته وسماعه للحديث. ويبدو أنّ واحداً منهم قد شارك في المجالس التي كانت تُثَار فيها قضايا أو مسائلُ فقهيةٌ، وأنّ ابن حنبل قد سأله عن رأيه(٩٠).

يبدو من الواضح أنه كان هناك القليل من التفاعل الشخصي بين ابن حنبل وهؤلاء الرجال، مع استثناءٍ واحدٍ هو إسماعيل بن إسحاق السرّاج. وقد ذُكر في **طبقات الحنابلة** أنه كانت له حُظْوةٌ لدى ابن حنبل و«اختصاصٌ» به(٩١).

وتروي مصادرُ أخرى قصةً مشهورة تقول إنّ ابن حنبل طلب منه السماح له بالقدوم إلى بيته في الوقت الذي يجتمع فيه المُحاسبي مع تلاميذه(٩٢) فيه، وإنّ ابن حنبل قد تأثر خلال الجلسة إلى حَدّ أنّ عينيه اغْرَوْرَقَتَا بالدموع.

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٢٩. عن موقفه ومساهماته في التاريخ الصوفي، انظر: Schimmel, Ibid., pp. 47 and 57; A. J. Arberry, «Al-Djunayd,» in: *Encyclopaedia of Islam*, and J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 4.

(٨٧) ابن أبي يعلى الفرّاء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩، و Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Hārith B. Asad al-Muḥāsibī A.D. 781-857* (London: Sheldon Press, 1935), p. 29.

(٨٨) عن إسماعيل بن إسحاق، انظر: ابن أبي يعلى الفرّاء، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٣. وعن علاقاته بالمحاسبي، انظر: Smith, Ibid., p. 35.

(٨٩) ابن أبي يعلى الفرّاء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٨.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٩٢) Smith, Ibid., p. 36.

لكنه، في أيّ حال، وبعد ذهاب المحاسبي ومُريديه، حَذَّرَ السرّاجَ منهم وطَلَبَ إليه تجنُّبَهُم. ويبدو أنه ربما كان علينا أن نُرْجِع العلاقة الخاصة بين ابن حنبلٍ والسرّاج إلى كون السرّاج شقيقاً لإبراهيمَ بنِ إسحاق، وهو صديقٌ نيسابوريٌّ لابن حنبل[٩٣].

وعلى هذا، فإنّ المكانةَ الخاصّةَ التي يتمتّعُ بها ـ إسماعيل ـ كانت تعودُ إلى الأواصر العائلية وليس إلى صِلاتٍ أيديولوجية ـ عَقَدِيّة، أو فكرية.

يُوحي سلوكُ ابن حنبل والصوفيّة البغداديّين بالاحترام وبالشكوك المتبادلة في الوقت نفسه. وازدواجيةُ الصوفيّة هي مشكلةٌ مركّبة لن نُعالجها بالكامل في هذه الدراسة. فاحترامُ الصوفيّة ابنَ حنبل يشير إليه حضورُهُم حلقاتِ دُروسه، واحترامُ ابن حنبل الصوفيةَ يُفترض أنه كان الأساس أو السبب في حُضوره جلسةَ المُحاسبي، وما تلاها من ردّة فِعلٍ عاطفية لديه، هذا إذا سلّمنا بصدق القصة. أمّا الشكُّ وعدمُ الارتياح المتبادل، فيمكن رصدُهُما من خلال انعدام التعاون بين ابن حنبل والجيل المتقدّم الأكبر سنّاً من الصوفية، والأدوار الهامشية التي قام بها تلامذتُهُم في مدرسة ابن حنبل.

إنّ موقف الحذر الذي اتّخذه ابنُ حنبل تُجاه الصوفيّة ناجمٌ عن عدم موافقته على أفكارهم المتعلقة بطرائق اكتساب المعرفة؛ ذلك أنّ مفاهيمَ مثلَ «المعرفة» وافتراض قدرة الإنسان على الوصول إليها مباشرةً عبر اتصال مباشر مع الله، كانت على الأرجح تُزعجه. وفي أيّ حال، فإنّ ابنَ حنبل والصوفية يشتركون في مواقفهم تُجاه «الدُّنيوية»، حتّى لو كانت ممارساتُ الصوفية بشأن رفْضِ الدنيا أكثرَ تطرُّفاً من ممارسات ابن حنبل. ويُمكننا بسهولة أن نجد صدًى لكتابات «الجُنيد» في نظرة ابن حنبل إلى العالم: «ما أخَذْنا التصوف عن القيل والقال، ولكن عن الجوع وترك الدنيا، وقطع المأكولات والمستحسنات؛ لأنّ التصوف هو صفاءُ المعاملة مع الله، وأصله العُزوف عن الدنيا»[٩٤].

فالنبرةُ الأخلاقيةُ في هذه العبارة التي تؤكّد أَولوية الأعمال على الأَقوال، هي مُكوِّنٌ أساسٌ ومحوريٌّ في نظرة ابن حنبل إلى العالم. وإنّ

---

(٩٣) ابن أبي يعلى الفرّاء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٦.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

التقارُبَ أو التشابُهَ الأخلاقي بين توجُّه «الصوفية المُلتزمين»[٩٥] والحنابلة، هو ما يُفسِّرُ وجودَ الاحترام المتبادل بينهم.

والدليلُ الرائعُ على هذا التشابه الأخلاقي هو تكريس انتساب أو انتماء معروف الكرخي (ت٢٠٠ أو ٢٠٤هـ)[٩٦]، فكما يشير تاريخ وفاته (٢٠٤هـ) فإنّ معروفاً الكرخي كان قد مات قبل أن يُصبحَ ابنُ حنبل مُحاطاً بدائرةٍ كبيرة من التلاميذ. وليس من المؤكد معرفة السبب أو الدافع إلى إدراجه في **طبقات الحنابلة**، ولكن مهما كان الدافع، فإنّ سيرته في **طبقات الحنابلة** هي واحدةٌ من الأكثر طُولاً أو إسهاباً. والتناقُضُ، أو المُفارقة بين إدراج «معروف» في **طبقات الحنابلة** وواقع أنه لا يمكن اعتبارُهُ واحداً من طلّاب ابن حنبل أو تلاميذه المقرّبين، إنما تزيدُنا معرفةً بنظرة الحنابلة إلى أنفُسِهِمْ كَزُهّاد، وإلى تطلُّعهم إلى الاندماج في تقليدٍ له طابع الوَرَع[٩٧]، أكثر ممّا هو اهتمامٌ شخصيٌّ بـ «معروف» نفسِه. وكان «معروف» قد أثار اهتمام ابن حنبل وأتباعه، وكان المُلْهِم لبعض الأطروحات المتبادلة بينهم. وتُلخّص إحدى تعليقات ابن حنبل على «هذا المسلم الورع» أُسُس أو قواعد نظرة ابن حنبل في المعرفة والأعمال ـ بمعنى الممارسة.

فحين ألحَّ عبدُ الله بنُ أحمدَ بنِ حنبل على أبيه في إبْداء رأْيه في سَعَةِ معرفة أو علوم «معروف» (هل كان مع معروف شيءٌ من العلم؟)، سردَ عليه ابنُ حنبل رأيه في المعرفة، قائلاً: «كان معه رأسُ العِلم: خشية الله تعالى»[٩٨].

لقد سأل عبدُ الله عن مدى سَعَةِ عِلم معروف، ويُفترض أنه يعني ضمناً معرفة العلوم الفقهية، و«الأحاديث» وغيرها من المصادر والمراجع الإسلامية. وابن حنبل لم يأخذ في اعتباره هذه الأمور على أنّها من القضايا المهمة؛ إذ ركّز الضوء في إجابته على طبيعة معرفة معروف، التي يمكنُ تمييزُها من خلال سُلوكه الورِع. وفي الجوهر والأساس، كان ابنُ حنبل يقول لابنه شيئاً

---

(٩٥) Arberry, «Al-Djunayd,» and Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, p. 4.

(٩٦) مشاهير الزهاد والصوفية في بغداد. انظر: ابن أبي يعلى الفرّاء، المصدر نفسه، ص ٣٨١ ـ ٣٨٩، و R. A. Nicholson, «Al-Ma'ruf al-Karkhi,» in: *Encyclopaedia of Islam* (Leiden; London: Brill, 1913-1938).

(٩٧) درّس ابن حنبل «معروفاً» ليكون واحداً من أبدال طبقات الحنابلة، انظر: ابن أبي يعلى الفرّاء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨٢.

(٩٨) المصدر نفسه.

يوافقه عليه معظمُ الصوفية؛ إذ ليس الأمر في مدى سَعَةِ عِلم المرء، بل إنّ سلوك المرء هو ما يمنحُهُ القوةَ للوصول إلى قمّة المعرفة الفقهية.

لقد أدّتْ العلاقاتُ الشخصيةُ، كما هو مُتوقّعٌ ـ دوراً حاسماً في تكوين الشبكة الحنبلية. فقد حافظ ابنُ حنبل على العلاقات الحميمة مع الأصدقاء الذين نالوا مكانةً عاليةً ومرموقةً في الدائرة الحنبلية. مع أنّ بعضهم ما كانوا في نظر العلماء المسلمين نَقَلَة الحديث المهمِّين. وفي الوقت نفسه، ليس هناك ما يدلُّ على أنّ ابنَ حنبل قد أَولى أدنى اهتمام لبعض الخبراء المهمّين في علوم الحديث من الذين حضروا دروسه، من أمثال البُخاري ومسلم. فالصداقةُ والروابطُ الشخصية، وحتى القضايا الأَيديولوجية العَقَدِية المعقَّدة، كما كانت في علاقة ابن حنبل الحميمة بأبي عُبيد، كلّها تجعلُنا نستنتج ونحن مطمئنون إلى سلامة رأينا، أنّ الصداقة، حتى في حالة ابن حنبل، بوُسْعِها أن تكْسِر أو تُخفّف من حِدّة الحواجز الأخلاقية والمهنية.

وعلى الرغم من الأحداث المذكورة أعلاه، فإنّ بالإمكان رسمَ صورةٍ متماسكةٍ للتفاعلات ضمن الدائرة الحنبلية. فالسِّمة أو العامل الموحِّد لأتْباع ابن حنبل المقرَّبين، هو رؤيةٌ مشتركةٌ إلى الورع، أي الزُّهْد المعتدل. فهذا ما جذب أتْباعَ ابن حنبل المقرَّبين إليه. وهو ما كان يبحثُ عنه ويحترمُهُ في الآخرين. وكنتيجة، هذا وحده ما كان يحدِّدُ مكانته بين غيره من الأتْباع. وهناك، إلى جانب الزُّهْد المعتدل، ينجُمُ عاملٌ آخَرُ جَذَبَ عدداً من التلاميذ إلى ابن حنبل، هو خِبرتُهُ أو تَمكُّنُه من المَرْوِيّات وآداب الرواية ومعرفة الرجال. وقد ظلّ عددٌ كبيرٌ من الشبّان الساعين إلى السَّماع والرواية، يفِدُون على ابن حنبل طوالَ العقود الأخيرة من حياته للدراسة عليه. بل إنّ بعضاً منهم قد تبنّى منهجه الفقهي. وهؤلاء الطلّاب المقرَّبُون، بالإضافة إلى أصدقائه الحميمين، هم الذين كان من شأنهم أن يجمعوا **مسائل** ابن حنبل، ويقُوموا بتربية أو تنشئة الجيل التالي من الطلّاب.

وسنبحث هاتين السِّمتين: الزهد المعتدل والنظرة الفقهية، في تفحُّصٍ شاملٍ في الفصلين القادمين.

الفصل الخامس

الزهد ــ النقد الاجتماعي والهوية الجماعية

أولاً: الورع بوصفه سَيرورةً تاريخية

لم تكن التقوى في نظر ابن حنبل محدودة بمكان معيّن ولا زمنٍ ولا مُعتقد. فهي عنصرٌ من تاريخ مقدّس، تمّت ممارستُه قبل ظهور الإسلام وبعده. ويقدّم ابن حنبل في كتابه **الزهد** قائمة بأسماءِ صالحين تبدأ بآدم، وتشتمل على عددٍ من أنبياء ما قبل الإسلام. كما يقدم النبيَّ محمداً والخلفاءَ الراشدين الأربعة والصحابة ومجموعةً من التابعين[١].

ويعتبر هذا الكتاب من أولى الكتابات الإسلامية المكرَّسة لحياة النماذج العُليا للتقوى والورع[٢]. وعلى الرغم من أنّ القصص التي تدور حول الأنبياء كانت متداوَلةً في القرون الأولى للإسلام، فإنّ ابنَ حنبل كان أولَ مَنْ فَصَلَ هؤلاء الأنبياء عن مسار تاريخ العالم، ووضعهم في سلسلة، أو رتّبهم نماذجَ وأمثلةً للورع[٣]. وتكمُنُ طرافةُ كتاب **الزُّهْد** في بنائه وتركيزه؛

---

(١) أحمد بن محمد بن حنبل، **كتاب الزهد**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محمد جلال شرف، ٢ ج (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١).

(٢) Caesar E. Farah, «The Prose Literature of Sufism,» in: M. J. L. Young, J. D. Latham, and R. B. Serjeant, eds., *Religion, Learning, and Science in the Abbasid Period*, Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1990).

أشار المؤلفون إلى إجازة استخدام السيرة كأداة لفهم طبقات ونماذج السلوك الصوفي. أما فرح، فلم يذكر أيّاً من هذه المجموعات قبل القرن الثالث.

(٣) لقد تم التعبير عن الزهد الفكري وقيمه منذ ظهور الإسلام. وقد طُوِّرت هذه المشاعر =

إذ جعل من الزهّاد أنفسهم مِحوراً وليس المواضيع، وأن نظرته الأخلاقية كانت تنتقل من خلال قصصٍ تتحدثُ عن حياتهم. وقد كان من شأن هذا الإطار أو البناء أن يتكرّر في المستقبل على يد «السُّلَمي وأبي نُعيم الأصفهاني في مجموعتين من السِّيَر الذاتية، التي تُعيدُ عَرْضَ تاريخ التقوى والصلاح من خلال أبرز مُمارِسيها.

إنّ قراءةً سريعةً في كتاب **الزهد** لابن حنبل، توضح أنّ بنيته كانت في الأساس روايةً للتقوية عبر التاريخ. فهو يمزجُ الأحداثَ الأساسَ في التاريخ المقدَّس، مثل قِصّة طَرْد آدم من جَنّةِ عَدَن[٤]، وتضحية إبراهيم بإسحاق[٥]، ومعجزات عيسى[٦]، وملاحم البعث[٧] والقيامة، ضمن سياقٍ يدور حول إخلاص وتَفاني هؤلاء الأنبياء أو نظرتهم التقية الورِعة إلى العالم. أمّا انتقادُ العالم ومُغرياتُهُ الماديّةُ، فهو منتشرٌ في الكتاب كُلِّه؛ ومن ضمن ذلك محنةُ آدم حين طُرِدَ من الجنة، ومن ثَمّ إلى عالمٍ يكدحُ فيه، ويُواجِهُ الحاجات الماديّة[٨]، ووصْفُ إبراهيم أبي الأنبياء الموتَ بأنّه نهايةٌ لمصاعب الحياة الأرضية[٩]، وتعاليمُ عيسى القائلةُ بتفضيل العمل للآخِرةِ على العمل لهذه الدنيا[١٠].

وينتقل هذا النقد للأمور الدنيوية في الحقبة أو المرحلة الإسلامية إلى

= والأحاسيس في النثر وفي الشعر. وكان وكيع بن الجراح هو أستاذ ابن حنبل، وهناك عالِم آخر من جيل وكيع الذي كان ابن حنبل يرغب بالدراسة عليه هو عبد الله بن المبارك مؤلف كتاب **الزهد**.
ويمكن إرجاع شعر الزهد إلى العقود الأخيرة من القرن الهجري الأول. انظر: A. Hamori, «Ascetic Poetry (Zuhdiyyat),» in: Julia Ashtiany [et al.], eds., *Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990), p. 268.
وحول دراسة عن سلسلة من المعلّمين الروحيّين الكبار، انظر: John Renard, *All the King's Falcons: Rumi on Prophets and Revelation*, foreword by Annemarie Schimme (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), pp. 4-5.

(٤) ابن حنبل، المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.
(٥) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩. أما المحرِّر فسيناقش تضحية إبراهيم بابنه إسماعيل (ص ٩٩، الهامش (١)).
(٦) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(٧) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(٨) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(٩) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

نماذج الزهد والتقوى، فيروي عن عمر بن الخطاب (ت٢٣هـ) أنه قال في عِظَةٍ له ضد الشهوات الدنيوية: «تعلمُنّ أنّ الطمعَ فَقْرٌ»[١١]. وهناك حكاية عنه نابضة بالحياة تقول إنه مَرّ على مزبلة، فقال لمن كانوا يرافقونه: «هذه دُنياكُمُ التي تحرصون عليها!»[١٢].

وتصدّى مَنْ خَلَفُوهُ في الخلافة أو الاتّباع بصراحةٍ لمقاومة مُغرياتٍ دنيوية معيّنة، قد تَصرِفُهم عن سبيل التقوى؛ فنجد أنّ طاوس بنَ كَيسان (ت١٠٦هـ) يدعو الله أن يَحْرِمَهُ من المال والولد[١٣]، ثُم يرفض أن يُمِدّهُ أَميرُ المؤمنين بالعَون المالي[١٤].

وحين ندخل العصر الإسلامي يظهر تعبيرٌ جديدٌ عن التقوى، هو الإقْبالُ على أداء العبادات بحماسة. وكمثالٍ على ذلك، يُروى أنّ سعيد بن جبير (ت٩٥هـ) كان يختم القرآن في ليلتين، وأنه أدّى الحَجَّ والعُمرة عدّة مراتٍ في حياته.

إنّ فكرة وجود سلسلةٍ من الرجال الأتقياء والزُّهّاد وأهل الورع ـ سلسلة عظيمة من أهل الصلاح تمتدُّ عَبْرَ التاريخ، كانت تُلاقي شعبيةً ورواجاً بشكلٍ خاصٍّ بين الصوفية[١٥].

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) وفي مفهوم مشابه في اليهودية (Lamed-Vav Tzadikim)، انظر: Gershom Scholem, «The Tradition of Thirty-six Hidden Just Men,» in: Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York: Schocken Books, [1971]), pp. 251-256.

حيث يتأمل شوليم في التأثير المتبادل بين فكرة «الصّدّيقين» وفكرة «الأبدال» (الأولياء)، ويقتبس من رودولف ماخ: «لقد لاحظ ماخ أن عدم ظهور هؤلاء الأبدال هو أمر جوهري لإنجاز مهماتهم، ويظهر هذا في أدبيات الزهد الإسلامي التقليدي، وخصوصاً في المواضع التي أخذ فيها الزهّاد المسلمون هذه الفكرة اليهودية وطوّروها وتوسّعوا في تطويرها. وطبقاً لهذا التقليد اليهودي، فقد قدّر الله أن يكون القدّيسون هم من يقود العالم [...] وطبقاً لأطروحات أدب القرن الحادي عشر فإن المتصوف الهُجويري الفارسي يرى أنهم لم يكونوا على إدراك تام للتمييز الخاص بين مستوياتهم... ونحن لا نستطيع في الوقت الحاضر أن نجزم بأن أصول هذا التقليد تعود إلى اليهودية، وأنها اتخذت شكلاً جديداً حين تسرّبت إلى الدوائر الإسلامية، وما إذا كان هذا التجسيد قد حدث في الإسلام، ثم أعيد التقليد لاحقاً إلى اليهودية في شكلٍ جديد بعدما كان قد تجاوزه الزمن (ص ٢٥٤).

وفي القرن الرابع للهجرة ظهرت نظريةٌ صُوفية تقول إنّ عدداً محدَّداً من «الأقطاب» الأولياء قد اختارهُمُ اللهُ، ويحفظُ بحضورهم تَوازُنَ العالم في الفترات الواقعة بين عهد نبيٍّ وآخر على وجه الخصوص[16]. وقد أطلق هذه الفكرة أو عبّر عنها الحكيمُ الترمذيُّ (ت بين ٢٩٥ و٣١٠هـ)[17] تحت اسم ختم أو خاتم الأولياء. وبحسب الهُجويري، فإنّ أتباع الحكيم كانوا يؤمنون بأنّ «لله أولياء ميّزهم بعنايته وخصهم بولايته، واختارهم ليكونوا حكام مملكته، . . يتفانون في تصريف شؤونه، وتجنبوا اتباع شهواتهم وميولهم. وببركات قدومهم ينزل المطر من السماء، ويخرج النبات من الأرض بفضل تقواهم، وينتصر المسلمون على الكفار بفضل نفوذهم الروحي»[18].

لقد استخدم ابنُ حنبل مصطلح (الأبدال) ولكنْ ليس من الواضح من كان يعني به؛ فقد وصف صديقَهُ الثقةَ ابنَ هانئ النيسابوري بأنه «أحد الأبدال» واستخدم الكلمةَ نفسَها، للإشارة إلى مسافرٍ عابرٍ مجهولٍ ظهر على عتبة داره[19].

وعلى الرغم من أنّ استخدامَ هذا المصطلح لا يمكن أن يُثبت أنّ ابن

= وتقترح شابي في مقالتها أن مفاهيم مشابهة لهذه قد انتشرت بين المسيحيّين الأوائل وأنها ربما أثّرت في الأفكار المانوية. انظر: J. Chabbi, «Abdal,» in: *Encyclopaedia Iranica* (London: Routledge and Kegan Paul, 1982).

(١٦) Chabbi, Ibid.

بالنسبة إلى هذا المفهوم والآداب المتعلقة به، انظر: Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984), vol. 1, p. 168.

لدراسة ممتعة عن «الأبدال» خصوصاً في السياقات الصوفية والشيعية، انظر: Matti Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987), pp. 110-119.

(١٧) H. Algar, «'Awliya',» in: *Encyclopaedia Iranica.*

(١٨) أبو الحسن علي بن عثمان الهُجويري، **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل؛ راجع الترجمة أمين عبد المجيد بدوي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠).

(١٩) محمد بن الحسين بن أبي يعلى الفرّاء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصحّحه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٩٧. إن قصة الرحالة المجهولين يمكن العثور عليها، في: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ١٤٧. طبقاً لشابي (Chabbi) في مقالتها عن الأبدال، فإن هذا المصطلح كان قد استُخدم في القرن الثالث من قِبل الجاحظ، انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **التربيع والتدوير**، عُني بنشره شارل بلات (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥٥)، ص ٢٨.

حنبل قد تبنّى كل المفاهيم المتعلقة به، فإنّ من اللافت للنظر ملاحظة أنّ الحنابلة المتأخّرين قد اعتنقوا مفهومَ هذا المصطلح[٢٠]. والمعلوماتُ التي وردت إلينا حول فهم الحنابلة لهذه الفكرة قد جاءت عن طريق ابن أبي يعلى مؤلِّف **طبقات الحنابلة**، الذي كان أبوه (أبو يعلى) (ت٤٨٨هـ) من كبار المؤمنين بكرامات الأولياء[٢١].

ويُوحي اعتناقُ أو تطوير أتباعٍ مُعيّنين هذه المفاهيمَ بأنّ هذه الأفكار كانت متداولةً بين جمهور الحنابلةِ لزمنٍ قد يعودُ إلى أيام ابنِ حنبل نفسه. وعلى الرغم من المعنى الذي نَسَبَتْهُ الأجيالُ اللاحقة من الحنابلة أو أسقطته على مصطلح «الأبدال»، فإن رواية ابن حنبل للتاريخ المقدس (أي تاريخ الصالحين) يختلف عن رواية الصوفية وتفسيرهم. وطبقاً لذلك، فإنّ الوَرِعِين من الرجال والنساء قد أدّوا دوراً مركزيّاً عبر مسار التاريخ. وعلى أيّ حال، وعلى نقيض «أبدال» الحكيم الترمذي، فإنّ أبطال ابن حنبل الأتقياء، لم تبدُ لهم قُدراتٌ خارقةٌ للطبيعة؛ إذ إنّهم لا يُوصفون بأنّهم يُغيِّرون مسار التاريخ الإنساني (انتصارات المسلمين)، أو أنّ لهم تأثيراً في الطبيعة (نزول المطر ونموّ النبات. . .).

ومن جهة أخرى، نجد أنّ ابن حنبل والمؤمنين بمفهوم «الأبدال» يشتركون في فكرة أنّ لكلّ مجتمعٍ صفوةً أو نُخبةً أخلاقية. وواقع أنّ ابن حنبل قد بذل الجهد في الكتابة عنِ الرجال والنساء الأتقياء، يشير إلى أنّه قد وجد أنّ مثل هؤلاء الأفراد يستحقُّون أن يُذكروا، في حين ألقى بالأبطال العاديّين في مسيرة التاريخ البشري، كالملوك والقوّاد إلى النسيان. وهذا الاختيار لكتابة السيرة الذاتية للأتقياء، إنما يُشيرُ إلى أنّ الأحداث الأخلاقية، بحسب ابن حنبل، هي المادّة المهمة التي يُصنع منها التاريخ، وأنّ الأبطال الحقيقيّين هم الرجالُ والأفرادُ الأتقياء.

وهذه الرؤية التاريخية للنخبة أو الصفوة الأخلاقية ستجدُ صداها في محاولات ابن حنبل استقطابَ أفرادٍ يرتَقُون إلى مستويات هذه المعايير الأخلاقية السامية.

---

(٢٠) Chabbi, «Abdal».

(٢١) المصدر نفسه.

ثانياً: الاستقطاب والمواقع في الدائرة الحنبلية

أبرز سمات الدائرة الحنبلية هي ذلك التجمُّع من الرجال والنساء المعروفين بالتقوى. والإشاراتُ المتكرّرةُ إلى تقوى تلاميذ ابن حنبل المقرَّبين، توحي بأنّ جامِعِي السِّيَر الذاتية والتراجم للحنابلة كانوا يشعرون بأنه من الأهمّية بمكانٍ إلقاءُ الضوء على هذا الجانب من الدائرة المزدهرة للحنابلة. وقد بحث ابنُ حنبلٍ بجدٍّ، كما سنبيّن في هذا الجزء من الدراسة، عن الزُّهّاد المُجانسين له فكرياً، وعمِل على استقطابهم. كما إنه توجَّه إلى من كان يدرك أنهم أعضاء النخبة أو الصفوة الأخلاقية في عصره، ودعاهم إلى الالتحاق بجماعته.

وكان الزهدُ المعتدل، وليس المؤهّلات العلمية، هو السمةَ الحاسمةَ التي يبحثُ عنها في أتباعه المقرَّبين. والأدلّة التي نجدها في التراجم والسِّير التي تصف الحنابلة توحي بأنّ ابن حنبل كان متأثّراً بالإخلاص أكثر من تأثُّره بالقُدرات الفكرية. وهذا المعنى الأخلاقي الحنبلي قد تخلَّل أو تسرَّب إلى البنية الاجتماعية، والعلاقات الداخلية في الدائرة الحنبلية.

حول النواة (القاعدة) من التلاميذ الذي اعتنقوا مبادئ الزهد المعتدل، نشأت مجموعةٌ من الطُلّاب الذين شاركوا ابنَ حنبل معاييرَهُ العاليةَ في التقوى والورع.

وقد وُصف أحد أعضاء هذه الدائرة وهو عبد الوهاب بن عبد الحكم (ت٢٥٠ أو ٢٥١هـ) بأنه كان الأكثرَ وَلاءً وإخلاصاً لابن حنبل[٢٢]؛ وذلك لأنه كان يعتبر ابنَ حنبل نموذجه الوحيد، كما تبنّى مواقف أستاذه من أمور متنوّعة بما في ذلك الإعراض عن الفقيه الشافعي «أبي ثور» (ت٢٤٠هـ)[٢٣]. وقد أولى ابنُ عبد الحكم اهتمامه أموراً تتعلّق بالعبادات، مثل القراءات القرآنية التي كان يفضّلها ابنُ حنبل[٢٤]. وكان كالكثير من أبناء جيله، يشعر بالرهبة والتهيُّب والألم تُجاه قدرة ابن حنبل على الصمود في أيام «المحنة»[٢٥].

(٢٢) ابن أبي يعلى الفرّاء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٩ ـ ٢١٢.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
(٢٤) المصدر نفسه.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

كان الولاء تبادليّاً؛ فابن حنبل بدوره يُجْزِلُ الثناء على تابِعه أو مُرِيده المُخْلِص. وقد بلغت ثقتُهُ بعبد الوهاب إلى حدّ أنه حين سُئل، وهو على فراش الموت، عمّن يُرشّح لقيادة الحنابلة ليظلّوا على سِيرته من بعده، فإنه قام بتزكية عبد الوهاب[٢٦].

وقد حيّر هذا الاختيار بعض تلامذته الذين اعترضوا بالقول إنّ عبد الوهاب لا يمتلك القدرات العلمية الضرورية[٢٧]!

وقد ردّ ابنُ حنبل على من تحدّوا اقتراحه بالقول: «عبد الوهاب الورّاق رجلٌ صالح، مِثلُه يُوَفَّقُ لإصابة الحقّ»[٢٨].

وهنا يكشف ابنُ حنبل مرةً أخرى، عن سُلَّم أولوياته، الذي يضع السلوكَ القويم، أو ما هو حقّ، والقدرةَ على الارتقاء إلى مستوى المعايير الأخلاقية العالية فوق الدرجة العلمية[٢٩].

أمّا الزاهدُ الآخرُ الذي اتّخذ من ابن حنبل نموذجاً وحيداً، فهو أحمدُ ابنُ حُميد (ت٢٤٤هـ)[٣٠] الذي تعودُ علاقتُهُ بابن حنبل إلى سنواتٍ طِوالٍ خَلَتْ، كانا في خلالها جِدَّ مُتقاربَين. وممّا يُشير إلى عُلُوّ مكانة ابن حُميد بين الحنابلة، هو أنّه سَمِعَ منه فُوران، موضعُ سِرّ ابن حنبل.

وقد وُصف ابنُ حُميد بأنه كان «فقيراً صبوراً على الفقر»[٣١]؛ وهو الأمر الذي يُعَدُّ مديحاً مهمّاً سابغاً (يُضيفُ) إلى مكانته بين الحنابلة. ويتجلّى اهتمامُهُ بالزُّهْد في حديثٍ سَمِعَهُ ونقله سُئل فيه ابنُ حنبل عن تحديد معنى الزُّهد[٣٢].

---

(٢٦) أحمد بن محمد بن حنبل، **كتاب الورع**، تحقيق زينب إبراهيم القاروط (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ٥.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) وقد عبّر ابن حنبل عن موقف مشابه في ملاحظته بالنسبة إلى معروف الكرخي، في: ابن أبي يعلى الفرّاء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) المصدر نفسه. وينقل لنا صُوفيٌّ آخرُ تعليقات ابن حنبل على تصوُّف أحد المتصوّفة البارزين، وهو إسماعيل بن يوسف. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٧.

وقد تعلّم ابنُ حُميد من ابن حنبل ما هو أكثر من المسائل الفقهية وشؤون التشريع؛ إذ درس عليه طريق الورع والتجارة (الكسب والاحتراف)[٣٣].

تُبيّن لنا مثلُ تلك الإشارات أنّ الأستاذ لم يكن يكتفي بنقل علوم الرواية والمعرفة الفقهية إلى تلاميذه؛ فسلوك الطالب أو طريقه إلى الاكتفاء المادّي، كانت تُعتبر برأيه من الأمور التي تستدعي الاهتمامَ بها والعمل عليها.

وقد روى أبو بكر الخلّال الذي زار أحمدَ بنَ أبي بدر (ت ٢٨٢هـ) في داره أنّ مسكنه (وسلوكه) يشهدان على تمسُّكه بالفقر[٣٤]. وابن أبي بدر هذا، كان تلميذاً لابن حنبل ومتمكّناً من الأحاديث النبوية و**المسائل**، وكان يُعدُّ من الأولياء وواحداً من العازفين عن الدنيا[٣٥]. كما كان محلَّ إجلالٍ كبير لدى ابن حنبل.

وهناك عددٌ من الزُّهّاد الآخرين المذكورين في **طبقات الحنابلة** كان منهم ـ بمن فيهم مَنْ ذُكر سابقاً ـ عددٌ من أصحاب ابن حنبل وممّن نالوا تقديره. وكان بعضُهم، كعليّ بن موفَّق (ت ٢٦٥هـ)[٣٦] وإسماعيل بن يوسف[٣٧]، مُتبحِّرين في «علوم الرواية» بينما كان البعض الآخر، كجعفر بن محمّد النَّسائي (أبو محمد) (ت ٢٧٩هـ) ممن اشتغلوا بالفقه، وأخذوا عن أحمد مسائلَ شرعيةً[٣٨].

ويبدو أنّ انجذابهم إلى ابن حنبل كان سببه مكانته الأخلاقية الاستثنائية التي كانت ظاهرةً في تَقْوَاه.

أكثرُ الأشخاص إثارةً للاهتمام بين تلاميذ ابن حنبل الزاهدين جعفرُ بنُ محمد النَّسائي. كان صديقاً حميماً لابن حنبل، وقد ذكره أبو بكر الخَلّال ووصفه بالرجل الوَرِع. وكان النَّسائي شديد الحرص على الصدق. وفي

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

الواقع، فإنّ هذه الفضيلة كانت لِتُكلّفه حياته ثمناً إذا عَلِمْنا أنّ لديه الميلَ إلى انتقاد كُلِّ مَنْ حوله، وأنه (أَمّارٌ بالمعروف نَهّاءٌ عن المنكر)[٣٩]. ويبدو أنّ هذه العادة قد أَزعجت أحداً ما في مكة. وبلغ التذمُّرُ منه إلى الحدّ الذي قيل فيه إنّ النَّسائي قد قُتل من جَرّاء هذه الممارسة، كما تقول الشائعات[٤٠].

إنَّ إحدى السمات البارزة التي أسهمت في اتّساع دائرة الحنابلة ونُموّها تكمُن في أنّ ابن حنبل لم يكن يقبع بانتظار مجيء التلاميذ إليه. فقد كان يبحث ويسأل عن الأشخاص الذين يتطابقون مع نموذج الزهد والتقشُّف المعتدل، ويدعوهم إلى قضاء الوقت بصُحبته ومع أتباعه. وقد روى صديقُه الحميم وتلميذه أبو بكر المرُّوذي «أنّ ابن حنبل كان إذا بلغه عن شخص صلاحٌ أو زُهدٌ أو قيامٌ بحقٍّ أو اتّباعٌ للأمر، سأل عنه، وأحبَّ أن يجري بينه وبينه معرفة، وأحبَّ أن يعرف أحواله»[٤١]. فإذا كان ذلك الشخصُ يعيشُ حسب معايير ابن حنبل، فإنّ الأُستاذ يُقابلُهُ ويعبّر عن تقديره له. أمّا إذا خَيَّبَ القادمُ الجديدُ الآمال، فقد كان المعروفُ عن ابن حنبل سُرْعة الغضب أو الخروج عن طوره[٤٢]. وهذا المسلك الذي يصفُه لنا المرُّوذي يثير الاهتمام بصورة خاصة إذا أخذنا في اعتبارنا أنّ ابنَ حنبل لم يكن ذلك الشخص الاجتماعي المنفتح؛ إذ كان قليل الصبر حين يستمع إلى اللغو، أو الحديث السطحي، ويعتبره مضيعةً للوقت، ويفعل كُلَّ ما في وُسْعه ليتجنَّبَ المناسباتِ أو المواقفَ الاجتماعية المشابهة. فقد روى عبدُ الله، ابنُه الثاني، ما يلي: «كان أبي أصبَرَ الناس على الوحدة، لم يره أحدٌ إلّا في مسجدٍ، أو حُضور جنازة، أو عيادة مريض، وكان يكرهُ المَشْيَ في الأسواق»[٤٣]. وفي ضوء مثل هذا الموقف، فإنّ محاولاتِهِ للقاء أولئك الزهّاد البُسطاء والمُتجانسين فكريّاً، والحديث إليهم، إنما يعكِسُ احترامَهُ لهم، والأهمّية التي يعلّقها على اجتذابهم إليه.

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢١٨.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ١٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦٧)، ج ٩، ص ١٨٤.

ولأنّ ابنَ حنبل، كما تعرّفْنا إليه، ليس ذلك الرجل الذي تهمُّه اجتماعات المناسبات أو مسايرة الناس، لهذا بالتحديد، يبدو وصف المرُّوذي له لافتاً للنظر؛ إذ إنه يخبرنا أنّ الحكايات التي تدور حول مصاحبة أحدٍ ما إنما تدور حول مصادقته لأشخاصٍ ليست لهم مكانةٌ اجتماعية، ولا قُدُراتٌ مادّية. ومن السِّمات المهمة التي تُميِّزُ الدائرةَ أو المنظومة الحنبلية عن غيرها من المنظومات والدوائر المتعدّدة، رَفْضُ ابن حنبل الإفادةَ المادّية من عصبة الأصدقاء والمُعجبين التي تُحيطُ به[٤٤].

وإلى جانب اتّخاذ المبادرة إلى الاتّصال بذوي السُّمْعة الطيّبة والورع، بَذَلَ ابنُ حنبل جَهْدَهُ ليجعلَ الفقرَاء يرتاحون في حلقات دُروسه. وقد لاحظ أبو بكر المرُّوذي أنّ ابنَ حنبل كان «كثير التواضع يحبُّ الفقراء... مائلاً إليهم، مُقصّراً عن أهل الدنيا»[٤٥]. ويُعتبرُ هذا مفاجئاً بذاته؛ إذ إنّنا نتوقَّعُ أن يكونَ الطُلابُ الأذكياءُ من ذوي العلامات العالية وذوي القدرة السريعة على استيعاب مواضيع مجالس العلم، هم الذين يمنحُهُم الاهتمام الخاص في حلقات الدرس!

وعلى أيّ حال، لم يتمَّ ذِكْرُ الطُلّاب المتميّزين، سَلْباً أو إيجاباً، في أيٍّ من الحكايات. ويبدو الأمر بهذه الصورة وكأنّ ابن حنبل كان غافلاً عن هذا النوع من الأداء. لقد كان يُوْلِي الإخلاصَ وأُسلوبَ الحياة اهتمامَه، والتقوى غالباً ما تسير جنباً إلى جنب مع الفقر. وكانت النتيجةُ أنّ ابنَ حنبل استمال الفقراءَ إليه، ودفع بالمَيْسُورين إلى هامش الدائرة الحنبلية.

إنّ وَصْفَ المرُّوذي موقفَ ابنِ حنبل من الأتقياء والطلاب المعوزين، هو الصيغة الأكثرُ وضوحاً لدينا عن آليات تشكيل الشبكة الحنبلية. فالمركز المتدنّي اجتماعيّاً والافتقار إلى القدرة المادّية التي تميّز الأشخاص الذين استمالهم ابنُ حنبل، تؤكّد حقيقة وواقع أنّ ابن حنبل ما كان لِيجني أيَّ فوائدَ ماديةٍ أو نفوذاً اجتماعيّاً من خلال مجموعة التلاميذ والأصدقاء الذين جمعهم. وهكذا، نجد أنه على النقيض من معظم دوائر العصر ومنظوماتها أو

---

(٤٤) عن شبكات الدعم والرعاية في تلك المرحلة، انظر: Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), pp. 119-166.

(٤٥) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢١٨.

تجمُّعاتها ـ وربما احتجاجاً عليها ـ يتجنّبُ ابنُ حنبل قواعد «الرعاية المقبولة»، وخصوصاً تلك التي تدعو إلى تَبادُل الولاء لنَيل المنافع المادّية. بل إنه ربما كان الأَمْرُ أنّ الدائرةَ التي نشأت أو تكوّنت حول ابن حنبل، قد اكتسبت هويتها وجذبت أتباعها بسبب ما أطلق عليه «لاوست» (Laoust) ـ وبحق وجدارة ـ «وسيلة الاحتجاج»(٤٦) وقد كان الاحتجاج هنا موجّهاً إلى أشكال ومنظومات أخرى من الرعاية.

كانت دعوة ابن حنبل قد تأسّست على تجريب مقاييس العلاقات التي نشأت في معظم الدوائر والمنظومات. فقد رفض الانخراط في لعبة تبادل المصالح (خُذْ وهاتِ) التي كانت الطابع العام أو النموذج السائد بين الكثير من المنظومات والشبكات. فحين كان في مرحلة طلب العلم، رفض أي عرضٍ للمساعدة، سواء أتت من مُقدّريه المجهولين أو معلّميه من ذوي النيات الطيبة، أو من جهة السياسيّين الساعين للتأثير. ويعكس هذا بوضوح قُدرته على تقديم العون المادّي للآخرين، وعلى أن يقوم بدور المُحسِن في مُحيطه بما أنه لم يكن يملك المال ليقدّمه. أمّا تعنُّتُ ابن حنبل ورفْضُهُ القيام بأيّ دور في علاقة الراعي والمتلقّي، حين يتعلّق الأمر بالمصالح المادّية، فسيتمُّ عرض نموذجه في الحكايات التالية:

قال صالحٌ ابنُه: « وُلِد لي مولود، فأهدى له صديقٌ شيئاً. ثم أتى على ذلك شهرٌ، وأراد الخروج إلى البصرة، فقال لي: تُكلّم أبا عبد الله [يعني الإمام أحمد] يكتُب لي إلى المشايخ بالبصرة؟. فكلّمتُه، فقال: لولا أنّه أهدى إليك هدية لكتبتُ له، ولستُ أكتب له»(٤٧).

تكشف هذه القصة عن أنّ ابن حنبل لم يكن ضدّ التعامل وتبادل المصالح بين أعضاء الشبكة الواحدة من ناحية المبدأ، وأنه قد شارك بِهِمّةٍ في مثل هذا ضمن الشبكة أو المنظومة ـ الحَدِيثيّة على الأرجح ـ التي كان فيها لِكلمتِه وزن، وما الرسالة التي طلبها صديقُ صالح إلّا جُزء من

---

(٤٦) H. Laoust, «Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258),» *Revue des études islamiques*, vol. 27 (1959), p. 74.

وسنتناول ذلك في الفصل التالي.

(٤٧) أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، من عالم الإسلام (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١)، ص ٣٩.

الآليات المستخدمة، ربما، لتعزيز سُمعة العلماء في عالم المحدّثين.

وقد كانت الكتابة وتبادل الآراء حول العلماء تؤلّف فرعاً بارزاً من فروع المعرفة المسمّى بـ «علم الرجال». وابنُ حنبل كان مشاركاً مهمّاً في هذه النشاطات، ويمكن الافتراض أنه كان شخصية بارزة ومركزيّة في شبكة أهل الحديث. وطلبُ صديق صالح، وقَبُولُ ابن حنبل أو استعدُاده عموماً للتعاون كما يظهر من جوابه، يدلّ على أنّ ابن حنبل قد تصرّف طبقاً لقواعد أو مبادئ الشبكة أو المنظومة الحَدِيثيّة.

إنّ رفْضَ ابنِ حنبل كتابةَ خطاب توصية، حين بدا الأمر وكأنه نوعٌ من ردّ الجميل، يكشف عن القيود الأخلاقية التي فرضها على نفسه.

ونظراً للأهمّية التي يُسبِغُها على سُمعة العلماء، لم يكن مستعدّاً لأنْ يشارك أحداً رأيه في أي عالِم آخر حين تتدخل المصلحة الخاصة في الأمر. ويبدو أنه كان يشعر بأنّ تبادل المعلومات حول العلماء كان أمراً حيويّاً يجب ألّا يُدنّسه المال أو الهدايا.

وتبدو لنا الطبيعة الفريدة لشبكة أو منظومة الحنابلة أكثر وُضوحاً إذا ما قارنّاها بغيرها من الشبكات في المجتمعات الإسلامية. وفي دراسةٍ معمّقةٍ ونافذةٍ للتفاعلات الاجتماعية في بغداد في القرن الهجري الرابع (المجتمع البويهي)، قدّم رُوْي متحدة وصفاً دقيقاً «للأسلوب أو الطريقة التي انتهجها أفراد ذاك المجتمع للتواصل فيما بينهم»[(٤٨)]. إذ قيل إنّ المجتمع البُويهي حلّ فيه أسلوب مبادلة الولاء بالمنفعة. وقد ساد هذا النمط من السلوك بين رجال الحاشية (البيروقراطيّين)[(٤٩)] وغيرهم من الموظّفين وأصدقائهم المُوالين لأُمرائهم أو للخُلفاء[(٥٠)]. واتّخذ هذا النمطُ شكلاً مختلفاً بين العيّارين الذين يجمعون أموال الحماية[(٥١)] (أو الخوّات)،

---

(٤٨) Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, p. 3.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٦٠.

(٥٠) حول الجوانب الإنسانية في عصر التنوير الإسلامي كما يراها كرايمر هي الشاهد، انظر: Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Studies in Islamic Culture and History Series; v. 7 (Leiden: E.J. Brill, 1986).

(٥١) Mottahedeh, Ibid., p. 158.

وفي هذه الحالة فإن فائدة سَيْل المعلومات تبدو معكوسة.

وبين أعضاءِ مدارسَ فقهيّةٍ معيّنةٍ كان الاعتقاد المشترك بينهما معزّزاً بالدعم والرعاية[٥٢].

في ضوء الانتشار الواسع لممارسة الولاء مقابل الانتفاع، تكون المبادئ السلوكية التي رأيناها في دائرة ابن حنبل استثنائية[٥٣]. ومقاومةُ ابنِ حنبل هذه الممارسةَ سواءٌ أكانت في رفْضِه قَبُولَ هدايا رجال الحاشية وتوزيعها بين أتباعه، أو في غضبه على «الكوسج» الذي كان يُعلِّم لقاء أجرٍ، تُوحي مُجتمعةً بأنّ الدائرة الحنبلية عملت حسب مبادئها ومعاييرها الخاصة. ومعرفة المرء أو تقواه هي ما يمكّنه من نَيْلِ الحظوة لدى ابن حنبل، وما يعزّز مكانته بين أعضاء مجموعته أو دائرته. وحين أغلق ابن حنبل وتلاميذه الباب في وجه علاقة الراعي بالمتلقّي العادية، كانوا يعبّرون عن سخطهم على الطريقة التي تُدير بها السلطة الأمور في مجتمعهم. وقد اجتذب هذا الاحتجاج نوعاً معيناً أو فئةً من الأتباع. ولعلّ من المفارقات أنّ موقف ابن حنبل من هذا الأمر، الذي استمال به عدداً من التلاميذ وحوّله أحياناً إلى زعيم سياسي، قد قوِيَ وتعاظم في بغداد.

في ضوء الطرق التي استمالت أو جذبتْ الأفراد إلى الدائرة الحنبلية والعلاقات التي طوّرها ابنُ حنبل في التعامل مع أتباعه، يُصبح من المعقول القول إنّ ما استقطب تلاميذ ابن حنبل وجذَبَهُم إليه، هو طريقته في تدمير تلك الأنواع من العلاقات التي كانت هي الطابع العام والسِّمة السائدة لمعظم الدوائر والمنظومات. وقد كانت لابن حنبل نظرة نخبوية إلى نفسه وإلى أتباعه. وربما كان ينظر إلى نفسه، وإلى حدٍّ ما، على أنّه حلقةٌ في سلسلة من التُّقاة والوَرِعين والزُّهّاد تَرجِعُ جُذورُها إلى التابعين والصحابة والأنبياء وصولاً إلى آدم. وكما إنّ هذه النخبة التاريخية لم تُؤدِّ دوراً في ألعاب القوة السياسية العادية، وقدّمت بديلاً للتاريخ السياسي للملوك، فقد قام ابنُ حنبل وأعضاء دائرته بتقديمِ مبادئَ بديلةٍ للسلوك ومعطيات للانتساب إلى إطار العمل السياسي لعصرهم.

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٥٣) بالنسبة إلى أنظمة الدعم والرعاية في العصور المسيحية الأولى، انظر: Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Curti Lectures; 1988 (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1992), pp. 89-103.

ثالثاً: النقد الاجتماعي والهوية الحنبلية

ينطوي الزهد غالباً على نقدٍ للبيئة المُحيطة[٥٤]، وامتناعُ ابن حنبل عن تناول طعام ابنه صالح ـ على سبيل المثال ـ لم يكن مجرَّد حِرْصٍ أخلاقي على تجنُّب الشبهة، بل كان وسيلةً لانتقاد ابنه. وإذا ما مضينا في هذا المبدأ خطوةً أبعد، أمكننا القول إنّ الزهد قد تَمّ استخدامُهُ أساساً أيديولوجيّاً ـ عقديّاً للنقد الاجتماعي؛ فالدمج بين الزهد والنقد الاجتماعي يبدو واضحاً في مفهوم ابن حنبل لمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

وقد مرّ مفهوم «الأمر» بعددٍ من التغيُّرات في الفكر الإسلامي؛ إذ إنّنا لاحظنا عند استطلاع وتقصّي هذا المفهوم، أنّ تفسيرَ الخوارج والمعتزلة والزيدية لـ «الأمر» كانت محاولاتٍ لإضفاء الشرعية على الثورات على الحُكّام الظَّلَمَة[٥٥]. وكان قادةُ المسلمين الدينيُّون ـ كأبي حنيفة ـ أكثر تحفُّظاً حين يتعلّق الأمر بالعصيان والخروج على الخليفة من هذه الطوائف التي طوّرَتْ أيديولوجيا للنشاط السياسي. ولكن يبدو مع ذلك، أنّ أبا حنيفة أيضاً أدرك أنّ هذا المفهوم إنّما يُشير إلى العلاقة بالحُكّام[٥٦]. ويمكنُ أن ينطبقَ هذا على الحَسَن البصري، الذي رفض الثورةَ وفَهِمَ الاصطلاحَ (الأمر والنهي) بوصفِهِ وسيلةً لإضْفاء الشرعية على النصح الأخلاقي للحُكّام[٥٧]. وقد سبق الحسنُ البصريُّ إلى مثل تأويل ابن حنبل؛ لأنه كان يتبع الرأي القائل إنّ النُّصح يجبُ أن يستهدفَ أفراد المجتمع أيضاً[٥٨].

إنّ فَهْمَ ابن حنبل للمُصطلح فريدٌ في نوعه؛ لأنّ الصيغةَ السياسيةَ

---

(٥٤) ثمة ملاحظة لافتة للنظر على طبيعة الثناء لضبط النفس والنقد الاجتماعي كان قد أشار إليها فيبر (Weber) في كتابه، حيث يقول: «إن الفضائل الدينية بالإضافة إلى إخضاعها للدوافع الطبيعية إلى تنميط منهجي للحياة، تقود دائماً إلى نقد ديني أخلاقي جذري للعلاقة مع المجتمع...». انظر: Max Weber, *Economy and Society; an Outline of Interpretive Sociology*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, translators Ephraim Fischoff [et al.], 3 vols. (New York: Bedminster Press, 1968), vol. 2, p. 542.

(٥٥) W. Madelung, «Amr Be Ma'ruf,» in: *Encyclopaedia Iranica*.

(٥٦) في مقالةٍ تضمّنتها **الموسوعة الإيرانية** عن أبي حنيفة، تقول: «يُصنّف على أنه ناشطٌ أيدّ ثورتَي العلويّين ضد الأمويّين».

(٥٧) Madelung, Ibid.

(٥٨) المصدر نفسه.

لهذا المفهوم تتضاءلُ في تفسيره. «فالمسلم ـ كما لاحظ مؤرّخٌ حديثٌ للإسلام ـ لا يجعل من السلطات هدفاً دائماً للقيام بالواجب»[٥٩]. وابن حنبل قد انصرف عن الفهم السياسي المرتبط بهذا المفهوم حين يُستخدمُ لإضْفاء الشرعية على الثورة أو انتقاد الحُكّام. وهو بهذا يطرحُ جانباً المحتوى أو المضمونَ السياسي السائد لمفهوم (الأمر)، ويؤكّدُ بموقفِه انتقادَ الأفراد الذين ينحرفون عن قاعدة (الأمر) أو يتجاوزون قواعدَ معيّنةً من السلوك الزُّهْدي.

(فالأمر) جزءٌ لا يتجزّأُ من الرُّؤية الحنبلية. وهو داخلٌ في نسيج مجموعات **المسائل** التي هي مخزونٌ أو مصدرُ نظرات وآراء ابن حنبل في السلوك القويم. ودَمْجُ مواقف ابن حنبل أو إقحامُها في شؤونٍ مختلفةٍ تتعلّقُ بمفهوم «الأمر» في مجموعات **المسائل** يدلُّ على أنّ انتقادَ سلوك الآخرين من الناس، يمكنُ اعتبارُهُ جُزءاً من رُؤْية ابن حنبل الشرعية والأخلاقية.

هذا التداخُلُ في التشكيل الأدبي إنّما يُشير إلى علاقةٍ ذاتِ معنًى أعمقَ بين الزهد المعتدل و«الأمر بالمعروف». فمضمونُ الزُّهْد المعتدل و«الأمر» يُشيرُ إلى أنّهما ناجمان عن أساسٍ أيديولوجيٍّ عَقَديٍّ أو أصلٍ واحد. ويمكننا القول باختصار إنّ الزهد المعتدلَ و«الأمر» قادا حمْلةً جهاديةً ضد الملذّات الحِسّية. فالموسيقى والألعاب والملذّات الجسدية كارتداء الثياب الحسنة، تُفَسَّرُ باعتبارها موضوعاتٍ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما يظهر في كتاب **الورع**. ففي ذاك الكتاب يُحَرِّمُ ابنُ حنبل استخدامَ المنسوجات والأحذية، ويحذّر قُرّاءهُ من دُمى الأطفال. وفي «الأمر» فصولٌ من **المسائل** تَنْهَى الراشدين عن ممارسة الألعاب كالشطرنج وعن الانغماس في الأنشطة التي ترفد المتعة الجسدية. وتُعتبر الموسيقى العدوَّ الأكبرَ للاستقامة الأخلاقية؛ لأنها تُحَرِّضُ على النفاق في القلب[٦٠]. ونتيجةً لهذا، يُبيحُ ابنُ

---

(٥٩) Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001), p. 101.

(٦٠) أبو بكر أحمد بن محمد الخلّال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٥)، ص ١٥٨. وهذا ما يذكّر المرء بالقديس أوغسطين وتحفّظاته على الموسيقى وشهوات الجسد في اعترافات أوغسطين، انظر: St. Augustine, *Confessions* (New York: Doubleday, 1952), p. 202.

حيث يقول: «وهكذا فإنني أتراوح بين مخاطر اللذة واللذائذ المشروعة (لكنني أكثر ميلاً إلى =

حنبل لتلاميذه أن يكسروا الآلات الموسيقية حال رُؤيتهم إيّاها[٦١].

وعلى الرغم من التطابق في الأدبيّات والأُسس الأيديولوجية ـ العَقَدِيّة المشتركة، يختلف الزهد المعتدل و«الأمر» في ميادين الأنشطة والعمل. فالزهد المعتدلُ يركِّزُ على الفرد والمكلَّف والأعمال التي عليه تطبيقُها على نفسه. فهو أوّلاً وقبل كلّ شيءٍ تحقيقٌ للانضباط الذاتي، يتألّفُ من عددٍ لا يُحْصى من القرارات الصغيرة التي يتّخذها المرء بنفسه، من مثل: ماذا يأكل؛ كم مرّةً يُصَلّي في اليوم، وماذا يلبسُ من الثياب؟ وما إلى ذلك. . . ويركّز «الأمر»، على النقيض من ذلك، على العلاقات، من قَبيل: أيّ نوعٍ من العلاقات يجبُ أنْ يُقيمَها المسلم التقيُّ مع مُرتكِبي شتّى أنواعِ المخالفات والتجاوزات الأخلاقية؟ وعمّا إذا كان عليه رَدْعُهُم باستخدام القوّة الجسدية؟ أم أَنّ عليه أن يتوقّف عند إنذارهم وتحذيرهم؟ أم أنّ عليه ألّا يقوم بأي شيءٍ ضدَّهُم؟. . لقد كانت مثلُ هذه المواجهات تحدُثُ في ميادين الحياة العامّة، حيث كان المسلم التقيُّ يلتقي العُصاة في الشوارع والأسواق والمساجد. . . إلخ.

وبسبب هذا التداخل بين الخاصّ والعام برزت سلسلةٌ من الأسئلة في «أدبيات الأمر». وقد ركّزتْ هذه الأسئلةُ على «أين، ومتى، وكيف» يتمُّ تعامُلُ المرء مع مُتجاوِزِي أو مُخالِفِي الشرع؟ وأتْباعُ ابنِ حنبل سألوه عن شرعية استخدام القوة في مواجهة امرئٍ لديه مُسكرات، وعن تحطيم الآلات الموسيقية، أو عن إلغاء لعبة شطرنج[٦٢]. وهذه الأسئلة عن «كيف ومتى وشرعيتها» لا يأتي ذِكْرُها في مناقشاتٍ حول الزهد المعتدل؛ لأنّ تطبيق مبدأ الانضباط الذاتي أو تهذيب النفس، لا يصطدمُ مع أيِّ عُرفٍ

= ألّا أطلق حُكماً مثيراً للجدل)، كالموافقة على الغناء في الكنائس، كي لا تؤثر حاسة السمع على تشتيت أفكارهم عن التركيز عن عبادة الله. فإنني حين أستمع يحدث أن تتحرك مشاعري من الداخل مع الصوت أكثر مما تتحرك مع معاني الكلمات؛ وأعترف بأنني شاهدت احتفالات دينية فضّلتُ إزاءها ألّا أسمع الموسيقى. أما عن «إغراءات الروائع» والطعام، انظر (ص ١٩٨ ـ ٢٠١).

(٦١) إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق زهير الشاويش، ٢ ج (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/[١٩٧٩م؟])، ج ٢، ص ١٧٤.

(٦٢) ثمّة نقاشاتٌ حول هذا الموضوع في: الخلّال، المصدر نفسه.

اجتماعيٍّ، بل على العكس، فإنّ التدخل في شؤون الناس الشخصية حتى لو كان ذلك باسم التقوى، يُثير المشاكل(٦٣).

وبما أنّ الحالة هي هذه، فقد كانت تُثارُ المناقشاتُ التي تحفّز أتْباع ابن حنبل على الإلحاح عليه ليسمح لهم بالمواجهة.

إنّ الرسالة المُضمَرة أو الخلفية الكامنة التي تقوم عليها **المسائل** وكتاب **الورع** ومقولات «الأمر»، كان هدفُها توجيه أتباع ابن حنبل إلى أسلوب حياةٍ أخلاقي. وكلُّ هذه الكتابات أو الأعمال تتعاطى مع الأشياء والملذّات الحسّية باعتبارها عواملَ فسادٍ أخلاقي. وهي تصفُ قواعدَ سُلوكيةً تتوقّعُ منها أن تُقَلِّلَ من التعرُّض لمخاطر أشكال السلوك الفاسدة.

والفَرَضيةُ المشتركةُ بينهم القائلةُ إنّ هذه الملذّات أو المُتَع تؤدّي إلى الانحلال الأخلاقي، تكشف أنّ الزهد هو نقطةُ انطلاقهم المشتركة، كما إنّ الحُلول التي يُقدِّمُونها تَكْشِفُ أيضاً عن جُذورهم المشتركة القائمة على الزهد.

وممارسةُ إنكار الذات ومَنْعُ الآخرين التمتُّعَ بالملذّات الحسّية، يدُلّانِ على أنّ «الزهد المعتدل» و«الأمر» قد يُثيران الأسئلة بشأن الميول الدينية نفسها.

ثم إنّ للتهذيب الأخلاقي مُستوًى آخرَ أيضاً، وهو تذكيرُ جمهور الحنابلة بأنهم يختلفون عن سائر المؤمنين وبأنهم متفوِّقُون أخلاقيّاً على جيرانهم ومعارفهم. وممارسةُ نقد الآخرين والتدخُّل في شؤون الناس من حولِهم قد أوجدا نوعاً من الشعور بالـ «نحن» والـ «هُم» في مُحيط الحنابلة. وهكذا، يكونُ الزهدُ المعتدلُ، وممارسة مبدأ «الأمر» بصرامةٍ قد ساعدا في ترسيخ الهوية الجماعية الحنبلية(٦٤).

وعلى الرغم من أنّ هذين العُنصرين ليسا وحدهما، وليسا بمُنفصِلَيْنِ،

---

(٦٣) عن قضية الخصوصية، انظر: Abraham Marcus, «Privacy in Eighteenth-Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideas,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18 (1986).

(٦٤) بالنسبة إلى شواهد مثيرةٍ للدهشة عن إحساس الحنابلة بالهوية الجماعية، وبالنسبة إلى الزهد والأمر بالمعروف، انظر: George Makdisi, «Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vols. 18-19 (1956-1957).

وربما ليسا الأكثرَ أهمّيةً في تكوين الشعور بالهوية الجماعية، فإنّ «الزهد المعتدل» و«الأمر» هما المكوِّنانِ للمركَّب أو التآلف الأيديولوجي ـ العَقَدِي الاجتماعي لِما يُسمَّى مدرسةَ الفقه الحنبلي.

وأنا أتّفقُ مع الرأي القائل إنه بسبب إعادة تفسير ابن حنبلٍ قاعدةَ «الأمر»، فإنّ هذا المفهوم صار جُزءاً لا يتجزّأ من زُهده وفِكرِه الأخلاقي. ثم إنّ النقد الذي وجّهه ابنُ حنبل وأتْباعُهُ إلى المُقيمين في بغداد كان تعبيراً عن قِيَم الزهد وقواعد السلوك التي شكّلَت ممارسَتَهُم لطقوس العبادات.

الفصل السادس

الفقه وتكوين المذهب

أولاً: القياس ـ استخدام العقل الإنساني وحدوده

طوال القرنين الثاني والثالث للهجرة، احتدمت المناظرات الجدلية على استخدام المنطق الإنساني وحدوده في العلوم الإسلامية. وكان الفقه أحد الميادين الرئيسة لهذه المناظرة. انقسم الفقهاء المسلمون بين الذين كانوا يشعرون بأنهم أحرارٌ في تقديم اجتهاداتهم الشخصية في حال اعترضَتْهُم ثغرةٌ ما في النصوص المُحْكَمَة، وبين الذين كانوا ينبذون استخدام الرأي الشخصي في المُطلق ومهما كانت الظروف. بين هذين الموقفين المُتناقضَيْنِ، كانت هناك أطيافٌ من المقاربات التي تبنّت طُرُقاً مختلفةً لاستخدام المنطق الإنساني في اتّخاذ القرار الشرعي. والمساهمة الأكثرُ أهمّيةً في هذا الصراع على التوجيه الفقهي تمثّلت في توصيف الشافعي تِقنيةَ وضوابطَ استخدام المنطق الإنساني[1].

(١) بالنسبة إلى التأثير الشافعي، انظر: Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950).

أمّا بالنسبة إلى الملاحظات حول إسهامات الشافعي في الفقه الإسلامي، انظر: Wael Hallaq, «Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25 (1993), pp. 587-605.

لم يسائل حلاق الشافعي عن أصل الكتاب ومؤلفه الحقيقي أو عن أصوله، وإنما كان اهتمامه منصبّاً على تلقّيه في خلال القرن الثالث الهجري (ص ٦٠١). وهناك نظرة أخرى مشابهة تظهر لدى: Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 18-19.

فقد رأى الشافعي أنّ ثمّة طريقةً واحدة فحسب، تجيز استخدام القدرات الفكرية الإنسانية في اتّخاذ القرار الشرعي، وهي التمثيل المنطقي (القياس). وقد بَرّر هذا الأمرَ بأنه عندما لا تُزوِّد المصادر الشرعية المُحْكَمة، القرآن والسنّة النبوية، بأيّ توجيهٍ واضح، فعندها يُصبحُ بالإمكان الاستعانةُ بالتعليل واطّراده، أي استحضار واقعة مشابهة وردت في المصادر الشرعية، وتضمينها في صُلْب الفتوى بالطريقة القياسية.

وتتجلّى متانةُ الركائز التي قام عليها منهاجُ الشافعي في عمله على دمج عُنصرين يبدوان مُتناقضَيْنِ في الظاهر: المحافظة على حُجّية المصادر، وتمكين الفقهاء من تطويع هذه المصادر لتلبية الحاجات المستجدّة والمتغيرة للمجتمع الإسلامي. وفي أيّ حال، لم تكن بعض المجموعات التقليدية المحافِظة تُخفي امتعاضها من اجتهادات الشافعي. فالبعضُ من هذه المجموعات كان ينبذ فكرة استخدام المنطق أو الرأي القياسي في المطلق[٢]. أمّا البعضُ الآخرُ من المُحافظين فلم يشعر غالباً بارتياح كُلّيٍّ إلى نزوع الشافعي نحو الاعتماد على القياس. وكان ابنُ حنبل ينتمي إلى هذه الفئة.

ولم تهتمَّ المؤسساتُ التعليمية الإسلامية في القرنين التاسعَ عشرَ والعشرين بآراء ابن حنبل الفقهية إلّا نادراً. وفي المحصِّلة لم يتوافَرْ عَرْضٌ مُقْنِعٌ لآرائه الفقهية[٣]. وقد توصّل متخصّصون (غربيُّون) في الشريعة الإسلامية إلى الربط بين ثلاثة تقييماتٍ مختلفة، وأحياناً متناقضة، لفقه ابن حنبل. أقرّت مجموعةٌ وسطيةٌ، كان في عِدادها كُلٌّ من غولدزيهر (Goldziher) وشاخت (Schacht) وسبكتورسكي (Spectorsky)، باختلاف آراء ابن حنبل عن

---

(٢) مثال هذا الرفض نجده لدى «الظاهريّين»، انظر: Ignaz Goldziher, *The Ẓāhirīs: Their Doctrine and their History: A Contribution to the History of Islamic Theology*, translated and edited by Wolfgang Behn (Leiden: Brill, 1971).

لاحظ إشارة حلاق إلى اختفاء «الظاهريّة» (أهل الظاهر) وأمثالهم من الفقهاء، من الساحة الفقهية كدليل انتصار الاجتهاد على التقليد. انظر: Wael Hallaq, «Was the Gate of Ijtihad Closed?,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, no. 1 (1984), pp. 7-10.

(٣) الاستثناء الجزئي لهذا هو كتابات سبكتورسكي، انظر: Susan A. Spectorsky, «Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh,» *Journal of American Oriental Society*, vol. 102, no. 3 (July-October 1982), pp. 461-465, وأركانه ومكوناته الأساسية، في: Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*, translated with introduction and notes by Susan A. Spectorsky (Austin, TX: University of Texas Press, 1993).

تلك التي اقترنت باسم الشافعي، من دون تحديد أَوْجُهِ الاختلاف[٤]. لاحظ هؤلاء المستشرقون أنّ المُمتعضين من طُروحات الشافعي بخصوص الاستخدام المكثّف للرأي والقياس، كانوا قلّةً بين جماعة أهل الحديث. وقد وصف سبكتورسكي، مُقتفياً أثر شاخت، موقف هولاء بـ «ردّة الفعل التقليدية على الشافعي»[٥]. على أي حال، كانت نقاشاتُهم حول آراء ابن حنبل الفقهية لا تتطرّقُ بشكلٍ مباشر إلى موقفه من القياس. وفي المقابل، عزا شاخت التسليم بـ «القياس» إلى حنابلةٍ لاحقين مثل ابن تيمية، نائياً بنفسه عن التساؤل بشأن موقف ابن حنبل من استعمال الرأي الإنساني في الخطاب الديني الشرعي[٦].

وقد ذهب كولسون (N. J. Coulson) وعدد من المؤرّخين، الذين كتبوا عن الإسلام، إلى حدّ التأكيد أنّ ابن حنبل رفض استخدام الرأي جُملةً وتفصيلاً[٧]. كان تقدير كولسون على النحو التالي: «انبثق من هذه الجماعة الأخيرة من عُرِفُوا بـ «متشدّدي أهل السنّة»، وهما مدرستان فقهيّتان: (الحنبلية والظاهرية) لهما أرضيةٌ مشتركةٌ واحدةٌ تنبذُ اعتماد الرأي، بأي شكلٍ من الأشكال؛ باعتباره مصدراً للحكم الفقهي. . .»[٨]، على نقيض غولدزيهر، الذي لاحظ اختلافاً بين الظاهرية والحنابلة. أمّا كولسون والمؤرّخون، فتحاشَوا الانزلاق إلى نتائجَ كهذه[٩]. كان لرأي كولسون بالفقه الحنبلي

---

(٤) Goldziher, Ibid., p. 80; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), p. 62, and Ibn Hanbal, Ibid., preface, pp. ix-x.

(٥) Ibn Hanbal, Ibid., preface, p. x; Schacht, Ibid., pp. 62-63, and Goldziher, Ibid., p. 81.

(٦) Schacht, Ibid., p. 63.

وهناك توصيف آخر يظهر لدى: Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979), p. 82.

(٧) N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Islamic Surveys; 2 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), p. 71.

وبعض سياقات الكتب التي تشير إلى الحنابلة، هي: H. A. R. Gibb, *Mohammedanism; an Historical Survey*, Home University Library of Modern Knowledge; 197 (London; New York: Oxford University Press, 1962); F. E. Peters, *Allah's Commonwealth; a History of Islam in the Near East, 600-1100 A.D.* (New York: Simon and Schuster, [1973]), and Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Orientalism; v. 12 (London; New York: Routledge, 1962).

(٨) Coulson, Ibid., p. 71.

(٩) Goldziher, *The Ẓāhirīs: Their Doctrine and their History: A Contribution to the History of Islamic Theology*, pp. 80-84.

وقد كان موقف غولدزيهر أيضاً بالنسبة إلى هذه الحالة موقفاً ملتبساً، فيما كان يعطي الانطباع في بعض الأحيان بأن الفروقات المميزة للمدارس كانت ضئيلة إلى حدّ بعيد.

إيجابية وحيدة: أنه ركّز على ما قد يستدعي عدم التوافق على استخدام «القياس»، فقدَّم تفسيراً ذكيّاً للخلاف الحاصل ما بين الشافعية والحنابلة. بيد أنّ تقدير كولسون كان مخطئاً بشكلٍ واضحٍ، كما سنُبرهنُ لاحقاً.

وثمة وجهةُ نظرٍ ثالثةٌ عبّر عنها لاوست (H. Laoust)، الذي كتب ما يلي: «إنه (ابن حنبل) لم ينبذ (القياس)، وإنما لم يستسِغْ كُلّيّاً قيمتَهُ باعتباره وسيلةً في النظام القضائي وفي اكتشاف الحُكم الشرعي...»[١٠]. إنني أعتبر أنّ حكم لاوست هو الأكثر دقة. لقد استخدم ابن حنبل (القياس)، كما سنبيّن في هذا الفصل، بطريقةٍ ملتبسة وغير متّسقة. وهو لم يعلن بشكل صريح قيامه بذلك، ولم يتّضح تماماً الالتباسُ المحيطُ بهذا السؤال على الإطلاق، حتى بين تلامذته[١١].

وفي حال وافقنا لاوسْت على وجهة نظره هذه، فمن الصعب أن نُفَسّر سببَ الخلاف الذي باعَدَ ما بين الحنابلة والشافعية. وفي حال التسليم جدلاً بأنّ الحنابلة لم يرفضوا (القياس) في المطلق، وأنهم لم يتورّعوا عن اللجوء إليه عند الاقتضاء، يبدو عندها أنّ الخلاف بين الجماعتين ليس مبدئيّاً، بل هو لفظي، وبالتالي لا يؤخذ هذا التمايز اللفظي مسوغاً لتشكيل كلٍّ منهما مدرستَه الفقهيةَ المستقلة.

وبغضّ النظر عن صحّة توصيفه، فإنّ لاوست لم يتفحّصْ بطريقةٍ منهجيةٍ ملاحظات ابن حنبل حول الاستخدام الفعلي للقياس، وهو ما أرغَبُ بالمباشرة في تحليله في هذا الفصل.

إن الصعوبة الرئيسة في مهمّةٍ كهذه تكمن في أنّ ابنَ حنبل قد اعتاد التزامَ الصمْت حِيالَ هذه المسألة. وفي المُحَصِّلة، وعلى الرغم من لجوئه إلى القياس، فإنه لم يُصَرِّحْ بذلك على الإطلاق. وعلى كلِّ حال، فهو كان قد أدلى في إحدى المناسبات بملاحظةٍ كشفتْ عن تَسامُحه وتقبُّلِه الآراءَ والتفسيراتِ الشخصية. وهاكُمُ الدليلَ على ذلك في السطور التالية:

قال أبو داود: سمعتُ أحمد سُئل عن الأَمَة تفقدُ زوجها؟ قال على

---

(١٠) H. Laoust, «Ahmad b. Hanbal,» in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).

(١١) أبو عبد الله الحسن بن حامد، **تهذيب الأجوبة في أصول الفقه**، حقّقه وعلّق عليه صبحي السامرّائي (بيروت: مكتبة النهضة العربية، ١٩٨٨)، ص ٣٦ ـ ٤١.

التأويل (أي الحالة الحاضرة بالتوافق مع السوابق الأُخرى): تَربّص سنتين (قبل أن تبدأ باحتساب العِدّة).

وقال مرةً (أخرى) في هذا المعنى: «يتأوّلون فيه النصف، أي مِن تربُّص الحُرّة»[١٢].

وفي جوابه هذا، اعتبر ابنُ حنبل أنه جائزٌ شرعاً التفسير، أي بعبارةٍ أُخرى، تقديم رأي شخصي مرتكز على اجتهادات فردية. إنّ تَوْقَ ابنِ حنبل إلى إبْداء رأي قائم على تفسيره الخاص هو حصيلةُ تحسُّسِه أوضاعَ النساء المادّية؛ على الرغم من أنه كان قد تجنَّب في مناسبةٍ أُخرى أن يُدْلِيَ بحُكْمه، في حالةِ ما إذا كان الزوج مفقوداً، فأجاب: «لا أَدري»؛ إذ إنه لم يكن ليُوافِقَ على إلْقاء تَبِعاتِ مواقفَ مُماثلةٍ على كاهل الفقيه.

ونظراً لِنُدرة رجوع ابن حنبل المباشر إلى النهج الفقهي القياسي، فقد تكون هناك فائدة في تقديم مُلاحظةٍ أُخرى عن مسار العملية الفقهية:

كان قد قيل له، (أي لابن حنبل): «يكون الرجل في القرية، فيسأل عن الشيء الذي فيه اختلاف؟ قال: يُفتي بما وافق الكتاب والسنّة، يُفتي به، وما لم يوافق الكتاب والسنّة أمسك عنه. قيل له: أفتخاف عليه؟ قال: لا».

إن الإدْلاء برأيٍ أو بفتوى بالتوافق مع الكتاب والسنّة، يفترض حُكماً، أنّ المصادر الفقهيةَ الأساسية لا تقدّم بياناً صُراحاً في الموضوع المطروح؛ لأنه لو كان بإمكانها ذلك، لكان الفقيه قد اتّبع ببساطةِ النصَّ الواضح. وفي مثل هذه الحالة، ليس ثمة ما يستدعي «الاختلاف» ما دامت المصادرُ الشرعيةُ واضحةً بخصوص مسألةٍ ما. أمّا التضمينُ الثاني لعبارة «يُفتى بما وافق الكتاب والسّنة»[١٣]، فهو ما يمكن توصيفه بالقواسم المشتركة بين المشكلة الشرعية غير المبتوتة، وبين النصّ الوارد في الكتاب والسنّة. إنّ التعرُّف إلى القاسم المشترك (العلّة) بين أمرين وتقديم الحلّ قياساً على حالةٍ معينةٍ مشابهةٍ سابقةٍ هو أساسُ التعليل القياسي.

---

(١٢) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد** (بيروت: [د. ن.]، ١٣٥٣هـ/ ١٩٤٣م)، ص ١٧٧، و Ibn Hanbal, *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*, p. 78.

(١٣) إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق زهير الشاويش، ٢ ج (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/ [١٩٧٩م؟])، ج ٢، ص ١٦٧.

والحال أنه ينبغي ألّا نُفاجأ بأنّ ابن حنبل قد أجاز استخدامَ الرأي الشخصي. وقد بدا جليّاً أنه كان مُحاذِراً أن تكونَ أحكامُهُ الخاصةُ مرتكزةً على وجهة نظره الشخصية (الرأي المذموم). وهو الأمْرُ الذي تَشِي به مُلاحظته: «أنا أكره أن يُكتب عنّي رأي»[١٤]. وللتدليل على أنه لا يشعُرُ بالذنب من جَرّاء إدْلائه برأْيه واتّخاذِه قراراتٍ لا تكونُ بالضرورة قائمةً على المصادر؛ فإنّه مبدئيّاً، لا يرى أنّ هناك ما يعيب عمليّاً عَرْضَ آرائه الشخصية استناداً إلى التعليل القياسي. على أيّ حال، ثمّة ضابطٌ واحدٌ فحسبُ ألزمَ ابنُ حنبل نفسَهُ التقيُّدَ به هو الآتي: ينبغي ألّا يكون الرأي الشخصي مُلْزِماً. ويجبُ على الفتاوى الشخصية أن تبقى مُحافظةً على فردِيّتها واحتماليّتها، فلا تتحوّل إلى سابقةٍ شرعيةٍ يُقتدى بها.

١ ـ دراسة الحالات: العقل الإنساني في فتاوى الرأي

اعتُبرت تعليقاتُ ابن حنبل على شرعية فتاوى الرأي عند الاقتضاء دليلاً كافياً على تسويغِهِ استخدامَ العقل الإنساني، عِلماً أنّ هذه الملاحظات لا تُنبِئُنا «كيف» ولا «أين» لجأ ابنُ حنبل إلى هذه التقنية. ثمة حالاتٌ عديدةٌ سيجري تفحُّصُها في ما يلي، توفّر لنا تكوين صورة واضحة عن كيفية استخدام ابن حنبل القياس، كما عن ضوابطه في هذا الاستعمال.

٢ ـ باب الفأرة تقع في الزيت

«سألت أبي (ابن حنبل) عن الفأرة تقع في الزيت، وهو أكثر من خَمْسِ قِرَبٍ؟ قال:

الزيت لا يقوم عندي مقام الماء. وذلك أن الماء طَهُورٌ لكلّ شيء، والزيت لا يقوم عندي مقامه، ولا أجترئ أن أُبيحه. لو قام الزيتُ مقام الماء كان إذا أصاب الثوبَ بولٌ فغُسِل بالزيت طَهُرَ، ولا يكون تطهيرٌ بالزيت، إنما قال النبي (ﷺ): «إغسله بماءٍ» والماء طهورٌ هو الطهور»[١٥].

إنّ المشكلةَ المطروحةَ في هذا السؤال هي جزءٌ من نقاش عامٍّ حول

---

(١٤) أبو داود، المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(١٥) عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي ١٩٨١)، ص ٥ ـ ٦.

مراتب الطهارة. وقد سادت موضوعة الطهارة في عددٍ من المسائل الرئيسة، من بينها اثنتان تناولتا ما الذي يسبّب النجاسة، وكيف تتمّ إزالتُها؟ إنّ السؤال عن كيفية التصرُّف عندما يسقط فأرٌ في إناءٍ من الزيت هو جزءٌ من النقاش حول كيفية إزالة النجاسة، أو بشكلٍ أكثرَ تحديداً في الموضوع المطروح، إنه حديثٌ في الخصائص التطهيرية لمختلف الموادّ والسوائل. ومن المُتعارَف عليه أنّ الفقهاء المسلمين سبق لهم الإقرارُ بالخصائص التطهيرية المنسوبة إلى الماء، إلّا أنّ السؤال الذي تبادرَ من جرّاء النقاش يختصّ بسائر الموادّ السائلة[١٦]. وقد اختلف الفقهاءُ المسلمون في ما اذا كانت الخصائص التطهيرية للماء هي حِكْراً عليه من دون غيره من السوائل. فبعضهم اعتبر أنّ الماء يمتلكُ قيمةً مضافةً ليست متوافرةً في الأشياء الأُخرى[١٧]. وينتمي ابنُ حنبل إلى الجماعة التي نَسبت إلى الماء خاصّيةً تطهيريةً مُطلقة، وخلصتْ إلى أنّ الخاصّيةَ هذه تُميِّزُهُ عن سائر السوائل: «الزيتُ عندي، لا يقوم مقام الماء».

وتستحقُّ مسألتا الطهارة والنجاسة الخوض في استقصاءاتٍ شرعيةٍ وأنثروبولوجية. وعلى أيّ حال، فقد أورَدْنا قضية الفأر في صُلْب هذه الدراسة، ليس بسبب الموضوعات الشرعية الموصوفة التي قد تُثيرُها، وإنّما بسبب التحليل المنطقي الشرعي لابن حنبل. وعلى الرغم من أنّ عبد الله لم يُشِرْ إلى الماء في متن سؤاله، فإنّ ابنَ حنبل وَجَّهَ إجابته نحو التعميم، بحيث يتناول الخصائص التطهيرية للماء ولسائر أنواع السوائل.

وعلى الرغم من أنه ليس ثمّة ما يستدعي منه إضافةَ تبريراتٍ أخرى، فإنّ ابن حنبل اختار أنّ يبرز رأيه بطريقةٍ منطقية، وفي سياق هذا الجهد، أفصح عن موقفه إزاء استخدام التعليل الإنساني، أو الاجتهاد. انطلق ابنُ حنبل ممّا يُعتبر في الظاهر فَرَضيةً بَدَهية ـ لا يستطيع الزيت إزالة النجاسة المتأتّية من البول ـ لينتقل منها بطريقةٍ مُواربةٍ إلى معالجة مسألةٍ غير ناضجة وغير مكتملة عبر القياس. وبما أنّ الزيت لا يستطيع إزالة نجاسة البول، فإنه لا يستطيعُ أيضاً إزالة نجاسة فأرة. إنّ العنصر المشترك الذي يتيح استخدام

---

(١٦) أُخذ هذا التقديم من: Abu'l Walid Muhammad bin Ahmad Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer: A Translation of Bidayat Al-Mujtahid*, translated by Imran Ahsan Khan Nyazee; reviewed by Muhammad Abdul Rauf, Great Books of Islamic Civilisation, 2 vols. (London: Center for Muslim Contribution to Civilization, 1994), pp. 20-24.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

القياس هو الزيت. ويُعلِّل ابنُ حنبل رُؤيته بالقول: بما أننا نعلم أنه ليس للزيت مفعولٌ تطهيريٌّ في ظَرفٍ ما، يصبح من نافل القول أنه لن يكونَ له مفعولٌ كهذا في ظروفٍ أُخرى.

كان ابنُ حنبل مُدْرِكاً أنْ ليس ثمة سوابقُ مباشرةٌ بخصوص الخصائص التطهيرية للزيت حينما يدخل في تماسٍّ مع حيواناتٍ نَجِسة، وتبعاً لذلك فقد استخدم طريقةَ القياس لحسم هذه المسألة. فانطلق من قضيةٍ أخرى تتطرّقُ إلى الخصائص التطهيرية للزيت، كعدم قدرة الزيت على تطهير قطعة الثياب التي شابَها نَجَسٌ من جرّاء تلوُّثها بالبول، ليخلص من خلال القضية الثانية إلى أنّ الزيتَ لا يمتلكُ مواصفاتٍ تطهيريةً كالماء. ثم استدار عائداً من هذا الرأْي التعميمي إلى الحالة المختصّة بالفأرة في إناء الزيت، وبطريقة الاستدلال المحمّل بالإسقاطات، استنتج أنه لا يمكنُ الزيت أن يؤدِّيَ وظيفةً تطهيريةً عندما يسقط فأرٌ في إناءٍ كبير مملوءٍ زيتاً، حتّى لو كان الماءُ يؤدّي تلك الوظيفة. ومع أن ابن حنبل لم يذكر ذلك صراحةً، فقد استعمَل التعليلَ التشبيهيَّ لينتقل من الخاصّ إلى العامّ، ومن ثَمّ الرجوع إلى الخاصّ.

ثانياً: زكاة المجنون

قال أبو داود: «سمعتُ أحمد يقول: مالُ اليتيم يُزكّيه الوصيُّ لا أعلم فيه عن أحدٍ من أصحاب النبي (ﷺ) شيئاً صحيحاً، يعني ممّن يرى فيه زكاة. قال أبو داود: سمعتُ أحمد سُئل عن مال المجنون يُزكّى؟ قال: نعم، الصبيُّ أليس مثلَهُ يُزكّى مالُه»[١٨]؟

لم يتوصّل الفقهاء المسلمون إلى توافُقٍ فيما بينهم بخصوص فئات الأفراد المتوجِّب عليهم أداءُ الزكاة. كان أبو داود السجستاني، المُتتلمذ لابن حنبل، مُدْرِكاً الاختلافَ، فسأل ابنَ حنبل عن رأْيهُ في هذه المسألة. وكانت المنهجية التي ارتكز عليها ابنُ حنبل في إجابته قائمةً على إيجاد أوجُه تشابُهٍ بين المتخلّفين عقليّاً واليافعين. وكان قد ساوَرَهُ الاعتقاد أنه يستطيع سَحْبَ ما يلزم من حالة اليافع على حالة المتخلّف، ما يُنبىء بأنّ ابنَ حنبل كان عازماً على تطبيق أُسلوب القياس. أمّا الأرضيّة المشتركة التي مكّنتْ ابنَ حنبل من

(١٨) أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد**، ص ٧٩.

التنقُّل بين الحالتين، فكانت هي المرتبةَ التي يتقاسمانِها في منظور الشريعة الإسلامية؛ إذ لم يكن المجنون ولا اليافع يُعتبران في عداد من يشملُهُم «التكليف»، أي مسؤولان شرعيّاً ودينيّاً عن أفعالهما[١٩].

واستناداً إلى الموقع المتشابه لكلٍّ من المُختلّ عقليّاً والقاصر، وَفْقَ التصنيف الشرعي، لم يجد ابنُ حنبل غضاضةً في صياغة حُكمٍ شرعي يتعلّق بالزكاة المتوجّبة على المختلّ عقليّاً. هذه النقلةُ من حالةٍ معلومةٍ (اليفاعة) إلى حالةٍ غير معلومة (التخلّف العقلي)، بالارتكاز على حيثيّتهِما الشرعية المتشابهة، هي أبلَغُ مثال على «القياس». وبِغضّ النظر عن حقيقة أنّ ابن حنبل لم يستعمل هذا المصطلح قط، أو أنّه لم يتلفّظ بكلمةٍ عمّا يجمعُ بين الفئتين من نِقاط مشتركة، فإنه أفاد في استدلاله هذا من آليّات القياس.

ثالثاً: الطهارة والصلاة

كما كُنّا قد أشرنا إليه من قبل، فإنّ عدداً من مُؤرّخي الفقه الإسلامي قد توافقوا على أنّ ابن حنبل كان متردّداً في اللجوء إلى استخدام القياس. والنتيجةُ الأكثرُ أهمّيةً لتردُّد ابنِ حنبل في استخدام القياس، كانت في بحثه الدؤُوب عن خيارات من ضمن السوابق الشرعية الواردة عن الصحابة[٢٠]. إنّ تضمين قرارات الصحابة في صُلب السوابق الشرعية كان له الفضل في توسيع سلّة المصادر المرجعية، كما خَفّفَ من اللجوء إلى استخدام القياس والآراء الشخصية. وبطبيعة الحال، فقد كان هذا هو هدف ابن حنبل في نهاية الأمر. فالتشبيهُ التالي هو مثالٌ نادرٌ يُمرِّرُ ابنُ حنبل من خلاله، بشكلٍ قاطعٍ، أَولوياتِهِ الفقهية. بل أكثر من ذلك، فإن المقارنة بين أسلوبَي ابنِ حنبل والشافعي في هذه القضية تُظهر درجات الاختلاف في مقاربة كلٍّ منهما.

إنّ إلزام المؤمنين بالطهارة باعتبارها شرطاً مُسبقاً لأداء الصلاة منصوصٌ عليه في القرآن: **﴿يا أيُّها الذين آمنوا إذا قُمتُمْ إلى الصلاة فاْغسِلُوا وُجوهَكُم وأيديَكُم إلى المرافق وامْسَحُوا برؤوسِكُم وأرجُلَكُم إلى الكعبين﴾**[٢١]. تُحدِّدُ

---

(١٩) A. Giladi, «Saghir,» in: *Encyclopaedia of Islam*.

(٢٠) محمد أبو زهرة، **ابن حنبل حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٩)، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٢١) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٦.

هذه الآيةُ ما يتوجَّبُ على المؤمنين الملتزمين بُغْيةَ تطهير أنفُسهم[٢٢]. إنّ كُلّ مَنْ صلَّى من دون أن يُطَهِّرَ نفسَهُ من النجاسة لا يتقبّل الله صلواتِه[٢٣]. في معظم الأحوال، كانت المدارس الشرعية متّفقة على أنّ هناك أربعةَ أسبابٍ جوهريةٍ لِنقْض الوضوء وهي: مُلامسةُ شَخْصٍ من الجنس الآخر؛ أو خُروجِ الرِّيح من الدُّبُر؛ أو النوم أو فقدان الوعي؛ أو مُلامسةُ شخصٍ عُضْوَهُ التناسُلي (مسّ الذَّكَر). وعلى الرغم من اتّفاق أتباع المدارس المختلفة على النقاط الرئيسة في هذا المجال، فإنّهم اختلفوا حول بعض التفاصيل الصغيرة. وعلى سبيل المثال، فقد اختلف الشافعي وابن حنبل حول بعض المصطلحات الثانوية المتعلقة بمُلامسة الشخص عُضْوَهُ التناسلي. وفي سياق نقاشاتهما، لجأ كُلٌّ منهما إلى استخدام تقنية مختلفة في الإثبات والاحتجاج، في حين أنهما توافقا على اعتبار ملامسة المرء عُضْوَهُ التناسلي تنقُضُ الوضوء. كما اختلف ابنُ حنبل والشافعي بخصوص تعريف «المسّ»[٢٤]. فبينما أصرَّ الشافعي على أنّ الملامسة الوحيدة التي تنقض الوضوء، وتُلزِم المرء بالتالي بإعادة الوُضوء، هي إمساك العُضو التناسلي بباطن الكفّ، ولم يعتبر عملية مُلامسة ظاهر الكفّ، أو أيِّ قسمٍ من الذراع، العُضوَ التناسليَّ مما يستوجب بطلان حالة الطهارة لدى المرءِ[٢٥]، اعتبر ابنُ حنبل أنّ ملامسة أيّ قسمٍ من الساعد كفيلٌ بإسقاط الطهارة، وهو يستوجبُ من الشخص إعادة الوضوء من جديد.

وضع الشافعي عرضاً لغويّاً ومنطقياً لدعم موقفه. وكانت نقطةُ انطلاقه

---

(٢٢) حول شعائر الوضوء، انظر: G. H. Bousqet, «Ghusl,» in: *Encyclopaedia of Islam*, and J. Schacht, «Wudu',» and A. S. Tritton, «Tahara,» in: *Encyclopaedia Iranica* (London: Routledge and Kegan Paul, 1982).

نلاحظ أن بعض مظاهر بلوغ الطهارة كانت موضع نقاشات حامية. لقد كان هذا موصوفاً بأنه «واحد من أكثر مظاهر الاختلاف بين السنّة والشيعة.. . فهي في نظر السنّة تعتبر مظهراً من مظاهر إعلان الإيمان الجوهري الحتمي الضروري».

(٢٣) Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer: A Translation of Bidayat Al-Mujtahid*, vol. 1, p. 26.

ويجزم بالقول: «لا يقبل الله صلاة من أحدث حتى يتوضأ».

(٢٤) ليس هناك من وثيقة تثبت النقاش الذي دار بين الاثنين: وعلى أي حال فهو كما سنشاهد في المقتبس التالي: «يشير ابن حنبل إلى الذين قالوا «بالقياس» كمنهج يعمل به الشافعي في هذه القضية بالتحديد. لتبيُّن موقف الشافعي من هذه القضية، انظر: Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993), pp. 99-100.

(٢٥) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، **كتاب الأم** (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ج ١، ص ٣٤.

في هذا البحث مستوحاةً من الحديث النبوي الشريف الذي ينصُّ على أنّ ملامسة اليد العُضْوَ التناسليَّ تستدعي الوُضوء. لم يذكر الحديث بالتحديد القسم المقصود من اليد، إنما تركهُ مفتوحاً على النقاش. ولدى توصيفِهِ حركةَ اليد، استعمل تعبيراً محدّداً إذ قال: «إذا أفضى أحدُكُم بيده...»[٢٦]. وهكذا بنى الشافعي حُجّته بالتوقُّف عند معنى فعل «أفضى»، واعتبر أنّ هذه الكلمة ترجع إلى باطن الكفّ وحسب، ثم أورد عدداً من الأمثلة التي ذَكر فيها تعبير «أفضى بيده» للإشارة الحَصْرية إلى باطن الكفّ[٢٧]. هكذا، وبعدما ذكر الشافعي أنّ هناك نوعين مُمكنين من المُلامسة (باطن أو ظاهر الكفّ) وأنّ التعبير المستخدم في السنّة النبوية يُقصَدُ به الباطن، مضى إلى إثْبات أنّ الملامسة بظاهر الكفّ لا تستوجبُ بالضرورة إسقاط الطهارة.

وقد أفتى الشافعي بأنّ الاحتكاك بين ثياب رجل والدم المتولّد عن الدورة الشهرية للمرأة، لا يقتضي من الرجُل التطهُّر. وذكر أنّ الدم باعتباره مُزيلاً للطهارة أعظمُ نجاسةً من العُضو التناسلي الذكَري. ثُمّ حاجَجَ بأنه إذا كان الاحتكاك بالدم لا يستوجب من الرجُل الوضوء، فتبعاً لذلك وعبْرَ استعمال القياس عليه، يمكننا الافتراض أنّ الاحتكاك بالعُضو التناسلي لا يستوجب ذلك أيضاً[٢٨]. ثمة استثناءٌ وحيدٌ لهذه القاعدة: عندما يكون لدينا نصٌّ صريح وواضح «الخبر بعينه» الذي يفيدنا بوجوب التصرُّف بشكل مغاير[٢٩]. هنا، يتوسّل الشافعي الحديث النبوي الشريف الذي يستخدم تعبير «أفضى بيده»[٣٠]. وعبر استخدام القياس، فقد برهن الشافعي على أنّ الاحتكاك ما بين يد الرجل وعُضوه التناسلي عموماً، عملٌ لا يؤدّي بالضرورة إلى تدنيسه أو فقدانه الطهارة.

على النقيض من ذلك، فقد تشبَّثَ ابنُ حنبل بمقولة إنّ كُلَّ احتكاكٍ بين يدِ أو ساعدِ الرجل وعُضوه التناسلي يتسبَّبُ بِنَقْض الوضوء، وهذا يُحتّم على المرء إعادة الوُضوء.

---

(٢٦) المصدر نفسه.
(٢٧) المصدر نفسه.
(٢٨) المصدر نفسه.
(٢٩) المصدر نفسه.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٩.

إنّ الاختلاف في وجهات النظر بين أيِّ فقيهَين هو أَمْرٌ لا يدعو إلى الاستغراب. والأمرُ الاستثنائيُّ هنا هو رفضُ ابنِ حنبل استخدامَ القياس.

من وجهة نظر ابن حنبل، فإنّ استخدام القياس هو تعبيرٌ عن العَجْز عن تقديم حُجّةٍ أفضل. إن «الذين قالوا: («إنما هو عُضو منه»)، إنما قالوا بالقياس ولم يقولوا بشيءٍ سمعوه فيه» (عن الرسول والصحابة) بخصوص المسألة عينها»[٣١]. وبالنسبة إلى ابن حنبل، فإنّ الاعتماد على القياس في حال وجود سوابق عن الصحابة والخلفاء، يعبّر عن تراتبيةٍ مغلوطةٍ للمصادر الشرعية[٣٢].

في معالجتهما هذه المشكلةَ، تضافرت جهود الإمامَيْن، كلٌّ على طريقته ومن جانبه، في استنباط الأمثلة المعبّرة عن آرائه الفقهية العامة. وفي هذا السياق فقد نحا الشافعي منحى القياس، أمّا ابنُ حنبل فقد نحا منحى السلف الصالح.

رابعاً: انكسار مجتمع أهل الحديث

على الرغم من حرص ابن حنبل على تجنُّب القياس، في حين أنّ الشافعيَّ مال إلى استخدامه، فإنّ نَظْرَتَيْهما الشرعيّتَيْنِ لم تكونا تتناقضان. فقد أقرَّ كِلاهُما بشرعية استخدام «القياس»، وكِلاهما أيضاً اعترف بالقرآن والسنّة النبوية الشريفة قاعدةً يرتكز عليها النظام الفقهي برُمّته. وهذا ما جعل التشابه في وِجْهَتَيْ نظرِهما ينأى بنا عن تلمُّس التفسير الفقهي للانفصال الحاصل بين جماعتيهما، وهو الأمر الذي أفضى إلى قيام مدرسة فقهية حنبلية منفصلة؛ ما يدفعنا إلى البحث عن أسبابٍ أُخرى لهذا الانفصال. فمثلاً: ما هي القوى التي استفزّت مُعسكر أهل الحديث بشدّة حتى اتّسعت رقعة الشروخ الفقهية البسيطة بينهما، وأصبحت فجوةً كبيرةً عصيّةً على الجَسْر؟ من الصعب تفكيكُ العلاقات المتشابكة بين الشافعية والحنابلة، بدءاً بالشافعي وابن حنبل نفسيهما. فقد كانت العلاقاتُ بين المُعسكرين تتراوح صعوداً وهبوطاً. وفي

(٣١) أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد**، ص ١٢.

(٣٢) أبو زهرة، **ابن حنبل حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية**، ص ٢٠٥. قارن هذا بنظرة الشافعي كما قدّمها شاخت (Schacht) في كتابه: «إن التقاليد المنقولة عن الصحابة قد مضى وقتها، ليس فقط بما نُقل عن الرسول بوضوح تام، بل أيضاً بسبب القياس والتحليل المقارن ونتائج مستقاة من سنن الأخير». انظر: Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 19.

أفضل الأوقات، كان يسودُها التعاون والاحترام المتبادلان. مثال هذا الاحترام أنّ ابن حنبل استمرّ في دراسته على الشافعي في بغداد، وحاول أيضاً اصطحاب طلابٍ آخرين للتتلمُذ للمعلّم الشاب. أمّا في الأوقات التي كانت تتدهور فيها العلاقاتُ فكانت تشوبُها الحِدّةُ والخشونة، كما حدث حينما عرض الشافعيُّ على ابن حنبل منصب القاضي في اليمن، حيث نرى أنّ هذا الأخير شعر بالضيق والمهانة والإذلال من خلال ردّه على العَرْض المقدَّم له(٣٣). وقد استمرّت هذه المودةُ المتوترةُ بين الشافعية والحنابلة على مرّ الأجيال. ولطالما خِيضَتْ نقاشاتٌ حاميةٌ بين أنصار المعسكرين حول مَن مِن المُعلِّمَيْنِ استفاد من الآخر أكثر في العلاقة التي جمعَتْهُما.

تبدو مشكلة العلاقة القائمة بين الشافعية والحنابلة مدعاةً للحيرة، كأنها أُحْجيةٌ فُسيفسائيةٌ مركَّبة، إذا أخذْنا في الحسبان اتّصالاتِهما الفكريةَ المتلاحمة والمتشابكة أحدِهما مع الآخر. فابنُ حنبل نَفْسُه وبعضٌ من طُلّابه المقرَّبين إليه، مثل أبي داود السجستاني وإبراهيم الحَرْبي، كانوا من المحسوبين على الشافعي. قد لا يكون للمصادفة مكانٌ في ازدواجية النسب عند مُريدِيهما؛ إذ إنه لطالما سلك الشافعية والحنابلة مسالكَ مهنيةً متشابهة، ودرسوا الاختصاصاتِ نفسَها (السنّة النبوية في الطليعة) على الأساتذة أنفُسِهم، واحتكموا إلى آراءٍ فقهية شديدة التماثل. كان لمركزية ابن حنبل والشافعي في هذه الأوساط الدورُ الأكبرُ في تحفيز أتباعهما، بالإضافة إلى عُلماءَ مستقلين من أمثال البخاري ومسلم وابن راهويه، على الدراسة لدى كِليهما معاً، أو لدى طُلّابهما. كما كان التعويل على هذه الشبكة من المفكّرين أن تُساهم في تمتين التلاحُم بين جماعة «أهل الحديث» و«الشافعية»، التي كانت النموذج المؤسّساتي التعليمي الأول.

تقاسم الشافعي وابن حنبل وزملاؤهما من أهل الحديث ما هو أكثر من الاهتمام الفقهي وما هو أكثر من العدد المتماثل لمجموعات الطلاب أيضاً، حيث كان لهم خصمٌ عقائدي مشترك، ألَا وهم: «أهل الرأي». ففي خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، تزعّم أهلُ الرأي حملةً فكريةً شعواءَ ضدّ أهل الحديث؛ ما ساهم في تكوين نوع من الإحساس بالتوحُّد بين أهل الحديث، تخطّى ما هو أبعد من امتلاكهم منهجاً فقهيّاً مشتركاً فيما بينهم. لقد أصبحوا

(٣٣) Schacht, Ibid., chap. 4, p. 21.

الآن في مواجهة تهديد مصيري لِهويتهم الثقافية. كان أهلُ الرأي، وهم خصومُهم العقائديون، يبذلون قصارى جهدهم لتهميش أهل الحديث. وقد وضع أحد أتباع أهل الحديث الأمر في سياقه بقوله: «إنّ أصحاب الرأي كانوا يهزأون بأصحاب الحديث حتّى علّمهم الشافعيّ، وأقام الحجّة عليهم»[٣٤] كما اتّخذ ابنُ حنبل بدوره موقفاً مماثلاً بقوله: «كنّا قد عقدنا النية على دحض أقاويل أهل الرأي، إلّا أننا لم نُوَفَّقْ في ذلك حتّى جاء الشافعي فنصرنا عليهم»[٣٥].

بحسب أهل الحديث والأثر إذاً؛ فإنّ فريقهم تعرّض لمصاعبَ جمّةٍ، في خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، وكانوا على وشك خسارة معركتهم أمام أهل الرأي. وليس واضحاً بما فيه الكفاية إذا كانوا قد عَنَوا بذلك تزايُدَ عدد العلماء الذين انفضُّوا من صفوفهم، أم أنهم كانوا لا يملكون المقوّمات الفكرية اللازمة لمقارعة خصومهم من أهل الرأي في النظريات الفقهية. واعتبر أهل الحديث، بمن فيهم ابن حنبل، صياغةَ الشافعي نظريةً فقهيةً هي النقطة الحاسمة في هذا الصراع[٣٦]. وفي **رسالته**، عرض الشافعي المبادئ الأساسية للمقاربة الفقهية، التي تبنّاها لاحقاً معظمُ أهل السنّة. وقد أتاح هذا الإطارُ الفقهيُّ الفرصة أمام أهل الحديث لوضع ثقتهم في الأحاديث النبوية الشريفة، باعتبارها سُنناً أو سوابقَ شرعيةً. هكذا، ونتيجةً **لرسالة** الشافعي، فقد تم تكريس نهائية الأحاديث النبوية التي اكتسبت أهمّية متزايدة، واعتُمدت بصورةٍ حازمة مصدراً وحجّةً وأصلاً شرعيّاً.

---

(٣٤) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء: مالك والشافعي وأبي حنيفة** (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠هـ/[١٩٣١م])، ص ٧٦.

(٣٥) Goldziher, *The Ẓāhirs: Their Doctrine and their History: A Contribution to the History of Islamic Theology*, p. 23,

حيث يقتبس من: Abu Zakriya Yahya el-Nawawi, *Tahdhib al-Asma* (Gottingen: London Society for the Publication of Oriental Texts, 1842-1847), p. 63.

(٣٦) Goldziher, Ibid., pp. 20-39.

القسم الثالث

المحنــة

مقدمة

في المقدمة، تجدر الإشارة إلى أننا تناوَلْنا «المحنة» من قبل من خلال وِجهتَي نظر المعتزلة والحنابلة. يعتمدُ هذا الفصلُ على نَحْوٍ مُتوازن على المنظور الحنبلي (ليس حصْراً)، لكنه لن يسرد تَسَلْسُلَ الأحداث المتعلِّقة باستجواب ابن حنبل؛ لأنه لا يجد نفسه مَعْنيّاً بالإجابة عن السؤال العويص: هل انهار ابنُ حنبل تحت وطأة التعذيب أم لا[1]؟ أكثر من ذلك، فهو (أي الفصل) سيقوم بتفنيد الحُجَج التي سيقت في خلال مجريات المناظرة، ونحاول أن نتلمّس ما كان الحنابلة يفكّرون فيه بخصوص «المحنة». كما إنه سوف يتطرّق إلى أفكار الحنابلة بعد انتهاء المحنة. وقد يكون مثيراً للدهشة أنّ أهل السنّة الذين خرجوا منتصرين من المحنة، قد دخلوا هم في أزمة بمجرّد أن وضعت «المحنة» أوزارها. وسأُحاولُ أيضاً أن أُبيّن أنّ هذه الأزمة كانت، على الأرجح، العاملَ الأكثرَ أهمّيةً في تشذيب المذهب الحنبلي.

يُستهلُّ الفصلُ السابع بالموضوع الذي أُشبع درساً وتمحيصاً عن المأمون ودوافعه إلى فتح الباب أمام «المحنة»[2]. وهو يذكر في مقدمته أنّ أَمْر مشاركة المأمون في عصبة «المتكلّمين» كان حقيقةً قاطعة ومعروفة، على الرغم من تجاهُلها غالباً. كان المأمون بحاجةٍ إلى إبعاد نفسه عن شبهة الانتماء سواء إلى الشيعة أو إلى المعتزلة أو إلى المُرجئة. فأيّد «المتكلّمين» في معتقدهم القائل بوجوب مقاربة الإيمان عبر أدواتٍ مُستقاةٍ من أصول الدين. ولا يسعُنا إعادة هيكلة وجهات نظر المأمون بخصوص المحنة، ما لم نأخذ في الحسبان أنّ المأمون قد دعم جهود «المتكلّمين» في تعريف الإيمان عبر خطابٍ ديني، من دون

(١) لبحث ما وضعه كتّاب سيرة ابن حنبل واستخداماتهم المحنة، انظر: M. D. Cooperson, «The Heirs of the Prophets in Classical Arabic Biography,» (Ph. D. Thesis, Harvard University, 1994), pp. 329-506.

(٢) لمراجعة الدور العلمي للمأمون ودوره في ابتداء المحنة، انظر: John A. Nawas, «A Re-examination of Three Current: Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26, no. 4 (1994), pp. 615-629.

أن يحاول تقديمَ مصالح معسكرٍ معيَّنٍ على حساب الآخر ضمن عُصْبة «المتكلّمين». ولعلَّ مقاربةً كهذه تكون الأجدى في محاولة فهم مصالحه السياسية. لقد كان هدفُ المأمون السياسي، كما هو ظاهرٌ في رسائله، التصدّيَ لأهل الحديث، الذين كانوا يتصدَّون لتيارات «المتكلّمين» الفكرية كافة، وبالتالي تمكينهم (المتكلّمين) من التفرُّغ لعملهم في تشذيب التديّن الإسلامي وعَقْلَنَتِه.

ربما تكون الطريقة الفُضلى في إماطة اللثام عن مُفكّرة المأمون السياسية هي التمعُّن في من الذي أَوكل إليه أمر تنفيذ الخطة الدينية بعد وفاته. علماً أنّ منصبَ قاضي القُضاة، منذ ذلك الوقت، قد شغله ابنُ أبي دُؤاد، يُعاونُهُ مجموعةٌ من القُضاة و«المتكلّمين». أمّا ما تبقّى من هذا الفصل، فيُعاين كيف قام هذا الأخير، مع هؤلاء القُضاة، بتأسيس شبكة التحقيق التي تولَّتْ إدارة «المحنة».

يُشكِّلُ الفصلُ الثامن لُبَّ التحليل الوارد في هذه الدراسة. وهو قراءةٌ عن كَثَب لاستجوابات ابن حنبل، التي تُفْصِحُ عن النظرة الحنبلية حيال هذا الحدث. وعلى غرار رسالة المأمون، لا تُوردُ سِجِلّاتُ الحنابلة عن «التحقيق» أيّ إشارةٍ إلى الجوّ المحتقن والمتوتّر الحاصل وقتها ما بين «الخليفة» و«العلماء». لقد كان التصادم ناشباً بينهما أكثر منه بين أتْباع التيّارين الفكريّين المتصارعَين حول طبيعة الإسلام. وكانت كُلٌّ من هاتين الشبكتين تُشكّل جماعةً فكريةً وثقافيةً مستقلّة بذاتها، لها مبادئُها الخاصة في الإثبات، ومُثُلُها العُليا في المعرفة، وأنماطُها في التفاعل الفكري. وتُظهر مَحاضرُ استجواب ابن حنبل أنّ الفجوةَ بين الجماعتين كانت من الاتّساع بحيث كانت التجاذبات الكلامية بين ابن حنبل ومُستنطِقِيه أو مُستجوِبيه تتمحورُ حول كيفية السير في التحقيقات، وليس حول القرآن بحدّ ذاته.

وسيعرضُ الفصلُ التاسعُ الجانبَ المظلم من مجتمع أهل السنّة بعد انتصاره على الحاشية والمتكلّمين. أمّا جيلُ أهل السنّة، الذي تسنّتْ له رؤيةُ بعض قادته يُرسَلُون إلى السجون ويُلاقون حَتْفَهُم هناك، فلم يكن ليغفر لأولئك المثقّفين الذين تعاونوا مع قُضاة التحقيق. وقد تناولهم ابنُ حنبل ببعضٍ من أقسى انتقاداته. وإلى جانب ابن حنبل، خاض العديدُ من أهل السنّة معاركَ داخليةً ضدّ أهل السنّة الآخرين حول مسألةٍ دينيةٍ غير مبتوتة: «لفظ القرآن». وتحت السطح، كانت هناك أيضاً مسألةُ موقع علم الدين وتناقضاته، وهو الأمر الذي كان الحنابلةُ شديدي الفعالية والحماسة بشأنه؛ ما شكّل الخلفيةَ لتحوُّلِ جماعة الحنابلة من مجرّد حَلْقةٍ إضافيةٍ من حلقات مجتمع أهل السنّة إلى مذهبٍ قائمٍ بذاته.

الفصل السابع

قضاة التحقيق

أولاً: المأمون

عندما دخل المأمون بغداد في العام ٢٠٤ للهجرة، سأل يحيى بنَ أكثم، وهو قاضٍ شابٌّ من قُضاة البصرة كان له العديد من الأصحاب الذين تفوّقوا في العلم والمُروءة، أن يُرسِلَ إليه بعضاً من أناسه: «اِختَرْ لي من أصحابك جماعةً يُجالسونني، ويُكثِرُون الدخول إليّ!، فاختار (يحيى بنُ أكثم) منهم عشرين فيهم ابنُ أبي دُؤاد...»[1].

لم ينمَّ طلبُ المأمون عن أي استحسانٍ لتيارٍ فكريّ محدَّدٍ من دون سواه. وقد ولّدت هذه الرواية والعديد سواها، التي تحدّثت عن المأمون وكوكبة المفكّرين الذين أحاطوا به، انطباعاً بأنه لم يكن يميّز بين علماء الدين مهما اختلفت تياراتُهم ومشاربُهم. وعلى النقيض من ذلك، فقد احتضن المأمونُ مُفكّرين حملوا اقتناعاتٍ متنوعةً؛ إذ كان بمقدُورِهم مناقشةُ بعضهم، ومعالجةُ مواضيعَ فكريةٍ ولاهوتية دينية من زوايا مختلفة. وفي مطالعةٍ طويلة له، وصف المسعوديُّ المأمون بالطريقة التالية: «جالَسَ المتكلّمين، وقرّب إليه

(١) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٦ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٤٨ - ١٩٤٩])، ج ١، ص ٨٤. رواية مشابهة موجودة لدى: Ahmad Bin Abi Tahir Tayfur, *Kitâb Bagdâd* (Leipzig: O. Harrassowitz, 1908), pp. 56-57.

كان يحيى بن أكثم قد تم تقديمه إلى المأمون من خلال المعتزلي الكبير ثمامة الأشرس.

كثيراً من الجدليّين المُبرّزين، أشخاص كأبي الهُذَيْل وأبي إسحاق إبراهيم بن سيّار النظّام، وغيرهما ممّن وافقهم وخالفهم»[٢]. كان نُزوعُ المأمون إلى إحاطة نفسه بمفكّرين ذوي آراءٍ متنوعة، وحتى متباينة، واضحاً للعيان؛ إذ كان «يعقد مجالس» تَجمع ما بين أنصار تيارٍ معيّن وخُصومِهم في الوقتِ عينِه. وعلى أي حال، فقد كان ثمّةَ شرطٌ وحيدٌ مفروضٌ على المفكّرين الذين يستدعيهم المأمون، وعليهم التقيّدُ به. كان يتوقّع منهم أن يعترفوا بفرضية أنّ الكائنات البشرية ككلٍّ يمكُنها، ويتوجّبُ عليها، مناقشة ذات الله وصفاته، وأنّ عليهم أن يتألّقوا فكريّاً في أثناء هذه المناظرات. وبمجرد خضوعهم لهذا الشرط، لا يعود مهمّاً رفعة شأن الموقع الذي كان يتبوّأه كلٌّ منهم. وهكذا بدا أنّ المأمون كان مهتمّاً بأمر البحث الديني، وليس بعقيدةٍ معيّنةٍ على وجه التحديد. ولم يكن يضايقه إذا كان المتكلّمون لا يوافقونه الرأي بخصوص تساؤلاتٍ دينية معيّنة، كالتخيير وخَلق القرآن ومنزلة علي بن أبي طالب. فأكثر ما كان يسترعي اهتمام المأمون هو أن يكونَ أعضاء مُحيطه الفكري كافّة يلتزمون آلياتٍ مماثلةً حيال التحقق في شؤون الدين، وأن يتوافقوا على التقيُّد بأدبيات النقاش.

وثمة فصلٌ مأساويٌّ في **تاريخ الطبري**، يرد فيه ذِكرُ المأمون حينما ترقرقت عيناه بالدمع لدى سجاله مع طاهر بن الحسين، الذي قتل أخاهُ بنفسه في خلال الحرب الأهلية، ويحتوي على مطوَّلة شيِّقةٍ تكشف النقاب عن بعض الأسماء، ومحاور البحث، وقواعد السلوك، وأشكال الخطابات التي كان المأمون يصادق عليها. يروي بشُر بن غياث المَرِيسيُّ (المتوفَّى عام ٢١٨هـ)، المُرْجِئيُّ المعروف: «حضرْتُ عبدَ الله المأمون أنا وثُمامة (بن أشرس النُّميري) ومحمد ابن أبي العبّاس (الطُّوسي) وعلي بن الهيثم، فتناظروا في التشيُّع»[٣]. تضمَّنتْ هذه القائمةُ القصيرةُ من المشاركين مُرْجِئيّاً واحداً

---

(٢) Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbāsid Society (2^{nd}-4^{th}/8^{th}-10^{th} Centuries)* (London; New York: Routledge, 1998), pp. 77-78.

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دوغويه، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ٣، ص ١٠٣٩، و Abu Ja'far bin Jarir al-Tabari, *Tarikh al-Tabari*, 40 vols. (New York: State University of New York Press, 1985), vol. 32: *The Absolutists in Power: The Caliphate of al-Ma'mun, A.D. 813-33-A.H. 198-213*, trans., C. E. Bosworth, p. 100.

(بشر المريسي) ومُعتزِليّاً واحداً (ثُمامة بن أشرس الذي تُوُفّي عام ٢١٣ للهجرة) وأحد علماء الدين من الزيدية (علي بن الهيثم) وأحد قادة جيش المأمون (محمد بن أبي العباس)؛ الأمرُ الذي يعطي صورةً معبِّرةً عن انفتاح بلاط المأمون. وبمعزلٍ عن حقيقة انتماء كلٍّ من هؤلاء المشاركين إلى تيّار فكريّ مختلف، فإنهم كانوا جميعاً قادرين على تبادُل الحوار من منطلق خُضوعهم جميعاً لقواعد «الكلام» وأدبيات الجدل.

وكلّما احتدم النقاش واستفاض، وكلّما علَتْ وتيرةُ التراشُق بالإهانات والشتائم بين أطراف الحوار، كان المأمون يتدخّل مُقاطِعاً المشاركين، ناهراً إياهم، مُلقياً عليهم ما يشبه الموعظة، حول نظرته إلى المُشادّات الدينية.

في البدء، كان المأمون مُضطجعاً على أريكةٍ، فاعتدل جالساً وقال: «الشتمُ عِيٌّ، والبذاء لُؤْمٌ؛ إنّا قد أبَحْنا الكلام وأظهرنا المقالات، فمن قال بالحقّ حمدناه، ومَنْ جهل ذلك وقفناه، ومن جهل الأمْرَين، حكَمْنا فيه بما يجب؛ فاجْعلا بينكما أصلاً، فإنّ الكلام فروع، فإذا افترَعْتُم شيئاً رَجَعتُم إلى الأصول...». كان الاثنان المعنيّان يناقشان موضوعة «الفرائض والشرائع» في الإسلام، قبل أن يستعر الجدال بينهما[٤].

أوضحت ملاحظات المأمون هذه تمنّياتِه بخصوص النقاشات و«الكلام». وكان المغزى من النقاش الديني الوصول إلى حقائقَ قابلةٍ للتعميم. كما كانت الغاية من هذه التقنية توجيه المشاركين نحو «المبادئ الأصلية» و«القضايا المنبثقة عنها». وكان بالإمكان توسُّل هذه التقنية في مناقشة مواضيع مثل التشيُّع أو الفرائض والشرائع. مع ذلك، فما كان يعوّل عليه، بصورة خاصة، من الناحية التثقيفية، هو ضرورة الالتزام بقواعدَ محدّدةٍ في أثناء المناقشات الدينية، التي إذا ما تمّتْ مُراعاتُها، يمكن المرء أن يأمل وُصولها إلى سَبْرِ حقائق الكَون الأساسية. وكانت هذه هي الرغبة الدفينة لدى «المتكلمين» كافّة أيضاً، ولأنهم كانوا يتقاسمون هذا الموقع الأساسي، فقد صاروا مؤهلين لخوض النقاشات مع أعضاء فِرقٍ أُخرى من «المتكلمين». وقد توخَّتْ ملاحظات المأمون السديدة تصويب سلوكيات «المتكلمين»

(٤) المصدران نفسهما، ج ٣، ص ١٠٤٠، وج ٣٢، ص ١٠٠ ـ ١٠١ على التوالي.

في تواصُلهم بعضِهم وبعض، بمعزلٍ عن ولائهم لانتماءاتهم الفكرية.

كان معلوماً على نطاق واسع أمْرُ رعاية المأمون للمتكلمين، والدعم الذي كان يُوفّره للمشاريع التي تساهم في تقدُّم اجتهاداتهم الفكرية[٥]. ويحفظ له تاريخُ الحضارة الإسلامية إنجازاتِه الريادية على هذا الصعيد، من مثل تأسيس «بيت الحكمة»، وإرسال البعثات إلى بيزنطة بغية العثور على كُتب عن الفلسفة اليونانية القديمة واقتنائها، والبحث الدؤوب عن مفكّرين مُتوقّدي الذهن يمكنه التحاور معهم حول الفلسفة، والدين، والعلوم، والشعر، ومواضيع أخرى عديدة.. ولم تقتصر طموحات المأمون في تولّي إدارة الشأن الثقافي على رعاية المتكلمين فحسب، وإنما حرص على دعوة أهل الحديث إلى مجلسه أيضاً. يقول إسحاق بن موسى الأنصاري (المتوفّى عام ٢٤٤هـ)، أحد رواة الأحاديث النبوية الذائعي الصيت الذي تبوّأ أيضاً منصب القاضي: «دفع إليّ المأمون مالاً أقسمه على أصحاب الحديث؛ فإنّ فيهم ضعفاء، فما بقي منهم أحد إلّا أخذ إلّا أحمد بن حنبل، فإنّه أبى»[٦].

من النزر اليسير الذي نعرفه عن إسحاق بن موسى الأنصاري، أنه كان الوسيط النزيه بين الخليفة وأهل الحديث[٧]. كان لِصِيته الحسن كراوٍ للأحاديث النبوية ما أهّله للتقرب من رفاقه من أهل الحديث، وفي الوقت عينه كان مُباحاً له ارتياد قصر الخلافة؛ بحُكم منصِبه قاضياً لأمير المؤمنين. ليس القصد من إيراد هذه الواقعة تسليط الضوء على كرم المأمون وحرصه

---

(٥) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974), vol. 1: *The Classical Age of Islam*, p. 298; F. E. Peters, *Allah's Commonwealth; a History of Islam in the Near East, 600-1100 A.D.* (New York: Simon and Schuster, [1973]), and Muḥammad Ibn Isḥaq Ibn al-Nadim, *The Fihrist of al-Nadīm; a Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, editor and translator Bayard Dodge, Records of Civilization: Sources and Studies; no. 83, 2 vols. (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 583-584.

لمراجعة النظرة القائلة إن العهود الأولى للخلفاء صبّت اهتمامها على العلوم، انظر: Gutas, Ibid.

(٦) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ١٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦٧)، ج ٩، ص ١٨١. للاطلاع على جهود الخلفاء للمشاركة في العلوم ودعم «المحدّثين»، انظر: Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 16 (Leiden; New York: Brill, 1997), pp. 119-166.

(٧) بالنسبة إلى إسحاق بن موسى الأنصاري، انظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ١٤ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦)، ج ٦، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

الدائم على توزيع الهبات المالية على أهل الحديث، وإنّما التدليل على مدى اهتمامه باكتساب النفوذ في أوساط هذه العُصْبة.

لم يكن إسحاق بن موسى الأنصاري وحده من بين أهل السنّة الذي يتلقّى الأموال من دار الخلافة. ففي خلال تجاذُب أطراف الحديث بين عددٍ من ضحايا «المحنة»، أخبر عفّان أبو عثمان (المتوفّى عام ٢٢٠هـ) أصدقاءه أنه جرى الإيعاز إلى إسحاق بن إبراهيم، والي بغداد في عهد المأمون، بتهديد عفّان في خلال خضوعه للاستجواب «بأنه سيُحرَمُ مما اعتدنا منحه إياه»[٨]؛ وبحسب حنبل بن إسحاق، «كان عفان يتلقّى من المأمون خمسمائة درهم شهريّاً»[٩]. لكنّ عفان لم يذعن لهذا التهديد، وكان مزمعاً على التخلّي عن هذه المعونة.

لا توفّر هاتان الروايتان ما يكفي من المعلومات كي نثمّن بتجرّدٍ نشاطاتِ المأمون حيال أهل السنّة، لكنّهما على الأقلّ تُشيران إلى المدى الذي بلغتْهُ تلك النشاطات الخيرية الإنسانية وشمولِها أطيافَ التيارات الفكرية الإسلامية كافّة. ولعلّ في تهديدات المأمون بحجب معوناته عن المستجوبين ما ينمّ عن مدى اتّساع رُقْعة رعايته، على الرغم من استغلالها من جانبه لفرض اشتراطاته على المستفيدين منها.

ثمة ميزتان تستحقان التوقُّف عندهما بخصوص خِطّة المأمون السياسية ـ الدينية. الأولى أنّ المأمون لم يُظْهِرْ يوماً أيَّ تعاطُفٍ سياسيٍ تُجاه أيٍّ من التيارات التي تشكلت منها عصبة «المتكلّمين». فقدَّم يدَ العونَ لجميع أعضاء العُصْبة، من دون استثناء، عبر تَوْلِيتِهِم مواقعَ النفوذ الفكري وإجْزال العطاء لهم مادّيّاً. وبمنأى عمّا كانت عليه اقتناعاته الشخصية، فقد اختار مستشاريه من تيّاراتٍ دينيةٍ مختلفة. ولو شئنا استرجاعَ كيف كان المأمونُ يتخيَّلُ مخطَّطه الديني ـ السياسي، كنّا سنحذُو حذوه في تجاهل التفاصيل الصغيرة التي كانت تُميّز تيّاراً من «المتكلّمين» عن آخر؛ لأنّ المأمون، بالمصطلح السياسي، لم تكن لديه أية أفضليات.

---

(٨) أبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، دراسة وتحقيق محمد نغش (القاهرة: مطبعة دار الثقافة، ١٩٧٧)، ص ٧٧.

(٩) المصدر نفسه.

أما الميزةُ الثانيةُ، فتتعلّق بالانقسام السياسي ـ الثقافي الأكثر تَمظْهُراً في خلال عهد المأمون، والناشب بين أهل السنّة وبين «المتكلّمين». في مستهلّ الأمر، نُسجت خطة المأمون حيال أهل السنّة على منوال أسلافه من الخلفاء، الذين كانوا يُغدقون العطايا على أهل السنّة. وفي كلّ الأحوال، حالما أيقن المأمون أنّ أهل السنّة إنما كانوا يتقبّلون دعمه المادّي، لكنهم يُحْجِمُون عن تقبُّل توجيهاته الفكرية، بادر إلى تغيير خطته. والحال أنه وقبل وقتٍ طويلٍ من هبوب رياح «المحنة»، كان المأمون قد أَخفق في إحكام سيطرته على أهل السنّة، وكان على الأرجح، مُدرِكاً استقلاليتَهُم، ونجاحَهُم في استدرار تعاطُف الجماهير وتأييدهم.

وفي ضوء إخفاق المأمون في السيطرة على أهل السنّة عبر الرعاية، ولتقريب المتكلّمين إليه، لجأ إلى صياغة خطةٍ جديدةٍ أكثرَ عدائيةً. ففي رسالته التي قُدّمت إلى «المحنة»، تعمّد المأمون تصوير «أهل السنّة» باعتبارهم أعداء «الكلام» الذين يجب اجتثاثُهم من جماعة المؤمنين. وعلى الرغم من عدم استعماله مُصطلح «المحدِّثين» في الإشارة إليهم (أي أهل الحديث)، فإنه في المقابل لم يتورّع عن استخدام مصطلحات أُخرى تغمز من قناتهم. على سبيل المثال، كتب عن خصومه العقائديّين: «إنهم يعتبرون أنفسهم أتباع «السنّة»[١٠]. . . لم يكن في وارد المأمون أن يُنعم على خصومه بوضعهم في منزلة «أتْباع السنّة»؛ لكونها قد تضيف إضافاتٍ نوعيةً إلى رصيدهم الديني. على أيّ حال، فهو كان واعياً كيفيةَ نظرهم إلى أنْفُسهم، وتبعاً لذلك، فقد تعمَّد وَصْفَهم، عن سابق إصرارٍ وتصميم، بأولئك الذين «يعتبرون أنفسهم» كذلك. وبما أنّ مصطلح «السنّة» كان يعني عادات الرسول وأنماط عيشه، فإنّ مصطلح «أتْباع السنّة» كان يرجع في أصله إلى أولئك العلماء الذين درسوا ونقلوا الأحاديث المتعلقة بسيرة النبي. وقد تدرّج هذا المصطلح، الذي كان في الأساس يدلّ على الانشغالات الفكرية المرتبطة بحياة الرسول، إلى أن أصبح توصيفاً تُنعتُ به مجموعةٌ معينةٌ من العلماء تميّزت بإطلاقها عدداً من الاجتهادات العقائدية الخاصة. وفي تلك الأثناء كان قد استرعى انتباهَ المأمون النفوذُ المتصاعدُ لهؤلاء، الذين أطلقوا على أنفسهم

---

(١٠) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١١١٤، و: Al-Tabari, *Tarikh al-Tabari*, vol. 32: *The Absolutists in Power: The Caliphate of al-Ma'mun, A.D. 813-33-A.H. 198-213*, p. 201.

«أتباع السّنة» أو «أهل السنّة»؛ ما جعله ينتهج «المحنة» وسيلةً للتحريض عليهم بغية الحدّ من تأثيرهم في المجتمع الإسلامي.

كذلك، تحاشى المأمون في توصيفاته خُصومَهُ أن يستعمل تعبير «العلماء»، الذي يُطلَقُ عموماً على المفكّرين والباحثين، كما تفادى تحدّي سُلطتهم الدينية. أبعد من ذلك، استعمل المأمون جُمَلاً أكثر اقتضاباً وتحديداً، مثل تلك المصوغة ذاتيّاً: «أتْباع السنّة» و«أهل السنّة والجماعة»، وهي تعابيرُ استُخدمت عادةً للإشارة إلى أهل السنّة الأوائل. وهذا يعني أنّ المأمون كان يستهدف التصويب على جماعة «منعزلة» من العلماء، يسمُّون أنفسهم أهل السنّة وهم ليسوا كذلك في نظره؛ لأنهم قاوموا طُروحاته الدينية، وليس «العلماء» ككل.

كان المأمون يعزُو إلى تلك المقاومة، أو أنه هكذا زعم على الأقل، السبب في عدم أهليّة «أهل السنّة» لتحمُّل مسؤولية القيام بمهامّ المرجعية في أصول الدين. «وقد عرف أمير المؤمنين أنّ الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حَشْو الرعيّة وسفلة العامّة ممّن لا نظر له ولا رويّة، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته والاستضاءة بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق، أهلُ جهالةٍ وعمًى عنه»[11].

في هذا السياق أيضاً، لم تكن الرسالة تعطي أيَّ تلميحٍ إلى أنّ المأمون يخوض «المحنة» من موقعه أميراً للمؤمنين ضد «العلماء». كان القصد من استذكاره مسؤوليات الخليفة وعطاياه للمفكرين، على الأرجح، إعادة تفعيل دور الخلافة في الميادين الدينية والفكرية، بعد أن كان أسلافه من الخلفاء العباسيّين تخلّوا عن هذا الدور لصالح «العلماء». ففي هذا السياق، شدَّد المأمون على اقتناعه بأنّ على خليفة المسلمين الاضطلاع بمسؤوليات وليّ الأمر في الذَّوْد عن حِمى الإسلام، لكنْ ليس من المهامّ الملقاة على عاتقه بالضرورة تحديد ماهيات الدين ومعاييره ومقتضياته. كذلك لم تحمل رسائل المأمون أيَّ إشارة إلى أنه، بوصفه أميراً للمؤمنين، يمتلك من القدرات الفكرية ومناهل المعرفة ما ليس بمتناول «العلماء». ولم تتوخَّ الرسائلُ المُطالبة بإيلاء الخليفة ما يستحقّه من صلاحيات منبثقة من أهمّية مسؤوليته الدينية،

(١١) المصدران نفسهما، ج ٣، ص ١١١٢ ـ ١١١٣، وج ٣٢، ص ٢٠٠ على التوالي.

ولا أنه ينوي اقتطاعها من رصيد العلماء. كذلك، لم تُشِر الرسائل، لا من قريب ولا من بعيد، إلى تفوُّق الخلفاء مرتبةً، سواءٌ من الناحية الدينية أو العلمية، على «العلماء»، لا بل إنها ذكرت أهمّية تنمية الطاقات الفكرية لدى الفرد لتمكينه من استيعاب المسائل الدينية. هذه الأدواتُ الفكريةُ، التي كان يتقاسمُها المأمونُ مع «المتكلمين» المحيطين به، تطوّرت بفضل الذكاء البشري والمهارة في استعمال المَلَكات المنطقية. ووفقاً للمأمون، فإنّ الخليفة ليس هو المرشدَ الروحيَّ الحصري للطائفة، إنّما لديه شركاءُ، مفكِّرون تمرّسوا في العلوم الدينية وتقنياتها.

وقد أفصحت رسائلُ «المحنة» عن جانبٍ آخَرَ من تصوُّرات المأمون حيال المجتمع الإسلامي. وبحسب المأمون، فقد كان خصومُهُ من المفكّرين الدينيّين، الذين رفضوا إخْضاع العقيدة الدينية لتطبيقات نُظُم المنطق البشري والذين أَطلقوا على أنفُسهم لقب «أتْباع السنّة»، قد حازوا اليد العليا في صراعهم مع «المتكلّمين». ولاحظ المأمون أن أهلَ السنّة هؤلاء «قد حقّقوا نصراً أكيداً لدى جماهير الجهلة، وَكَرَّسوا أنْفسَهُم قادةً، وذاع صيتُ صدقيتهم ونزاهتهم في أوساط تلك الجماهير»[١٢]. ويقول الطبري إن خصوم المتكلمين قد حازوا قصب السبق في الصراع على القيادة الروحية للمجتمع الإسلامي، فكسبوا تأييد الجماهير ودعمها على الرغم من جهود الخليفة المتواصلة لترجيح كفّة «المتكلمين». وقد تحدّث المأمون بصراحةٍ كلّيةٍ عن إنجازهم بالقول: «هكذا تم قبول فتاواهم لأنهم (أي الجهلة أو السائرون في الطريق الخطأ) أعلنوا أنهم (أي أولئك الذين ادّعوا أنهم قوم صادقون) شهود يصدقون القول، وأن مهمة تطبيق ما ورد في القرآن من تعاليم أصبحت في عهدتهم (أي أولئك الذين ادّعوا أنهم قوم صادقون)...»[١٣].

وَلْنَقُل ما هو أكثر من ذلك، فإن المأمون كان مُدْرِكاً بشدّةٍ نوعيةَ الأسلحة التي أحسن أهلُ الحديث استخدامها في هذا الصراع. وفي إحدى عباراته الأكثر دلالةً، والتي وردت ضمن رسائله، اتّهم المأمونُ أهل السنّة بترويجهم المزاعمَ القائلةَ: إنّ «من سِواهم أهلُ الباطل والكفر والفُرقة»[١٤].

(١٢) المصدران نفسهما، ج ٣، ص ١١١٤، وج ٣٢، ص ٢٠٢ على التوالي.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه.

تختصر هذه التهمة بحد ذاتها عقوداً من الاضطهاد المتجذّر الذي مارسه أهل السنّة من خلال علم تقليدي فرعي (علم الرجال أو علم الجرح والتعديل)، كي يتهموا المتكلّمين باعتناق «معتقدات مضلّلة»؛ ما استدعى بالتالي إغلاق العديد من أبواب رزق الأخيرين وأشغالهم. هذه التصرُّفات «الممجوجة» حدَتْ بالمأمون إلى وصف أهل السنّة بأنهم «صحابة إبليس» الذي استخدم أهل السنّة ليزرع «الرعب في قلوب خصومه (المتكلّمين)...»[١٥].

قلبت «المحنة» وجهة الاتّهامات، مع الاحتفاظ بمضمونها، فأصبح «المتكلّمون» الآن هم من يتّهمُون ويستجوِبُون، وحتى يُعذِّبُون خُصومهم من أهل السنّة الذين كانوا يأبَوْن الإقرار بصحّة نظريات المتكلّمين في شؤون الدين. ومن المثير للاهتمام أنّ العديد من اتّهامات المأمون بحقّ أهل السنّة كانت قريبة الشَّبَه بالاتّهامات التي نادى بها خبراء «علم الرجال» من أهل الحديث في وجه «المتكلمين». وتبادل الضحايا والجلّادون أدوارهم، لكن الاتّهامات بقيت هي ذاتها.

وبتعابيرَ أخرى، فإنه مثلما اتَّهم أهلُ السنّة «المتكلّمين» والقدَرية، والمُرجئة، والشيعة، والخوارج بالانحراف الديني، فإنّ المأمون بادر من جهته إلى استخدام التساؤل الديني للقرآن وسيلةً للتوكيد أنّ أهل السنّة كانوا من المحرِّفين للإسلام والقرآن. ومثلما توقَّف أهلُ السنّة عن الخضوع لسلطة «المتكلمين»، وعملوا تدريجيّاً على دفعِهم بعيداً خارج المؤسّسة الدينية، كذلك مهّدت وثيقةُ المأمون الطريق أمام استبعاد أهل السنّة عن المشاركة في نشاطات المؤسّسة الدينية.

وفي اتّهامٍ آخَرَ، اعتبر المأمون أنّ كلَّ مَنْ يأبى الاعتراف بصحّة أفكاره الدينية يستحقُّ أن يُوصَمَ بـ «الكاذب» الملفِّق، شاهد الزور...»[١٦]. كان هذا الاتّهام يُلامس، في الواقع إحدى القضايا الملتهبة في تلك المرحلة: «اختلاق أو وَضْع الأحاديث النبوية». وفي خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، درج مُفكِّرُون ينتمون إلى معسكرات عقائدية مختلفة على اختلاقِ أحاديثَ ينسبونها إلى النبي، توخّياً منهم لإسباغ الشرعية النبوية على وجهات نظرهم. وكان

(١٥) المصدران نفسهما، ج ٣، ص ١١١٥، وج ٣٢، ص ٢٠٣ على التوالي.

(١٦) المصدر نفسه.

متوقَّعاً من «علم الرجال» أن يكبح جماح هذه الاختلاقات. وفي الغالب، فَقَدَ «المتكلّمون» صدقيّتهم بوصفِهم رُواةَ أحاديثَ؛ كونُهُم اتّخذوا مواقفَ دينيةً مُناقضة للحديث والسنّة. وتبعاً لذلك، عندما أشار المأمون إلى «الشخص الأكثر جدارةً باستحقاق وصمه بالكاذب..»، فإنه كان يستخدم الأساليب نفسَها التي سبق أن استخدمها أهلُ الحديث في نزع الشرعية عن «المتكلّمين». وكانت التهمة هي ذاتها تقريباً ما عدا أنه في هذه المرّة كان المتكلّمون هم من يُطلق الاتّهامات بعد أن كانوا، هم أنفْسُهُم، في قفص الاتّهام.

وقد كانت ملاحظات المأمون بخصوص معارضةِ من لقّبُوا أنفسَهُم «أتباع السنّة» ضدّ استخدام القدرات المنطقية، وعجزِهم، هم بالذات، عن استخدام أدوات كهذه، بالإضافة إلى استشهاداته المُبطنة بتكتيكاتهم التخويفية أو بنزع الشرعية عن خُصومهم، تدلّ كلُّها على أنه يجب النظر إلى «المحنة» باعتبارها حِلفاً بين خليفةٍ استثنائي وعُصبة «المتكلمين». لقد كان السياق التاريخي الذي تحرّك المأمون في إطاره، يتمثّل في الصراع الطويل الأمد الناشب بين أهل الحديث و«المتكلمين». وكان لنجاحات أهل السنّة الدور الحاسم في دَفْعِه إلى انتهاج سياسة اضطهادٍ غير مسبوقة تُجاههم، مُنتقياً الأساليبَ والتكتيكاتِ التي تشابهت، بطريقةٍ أو بأُخرى، مع تلك التي مارسها أهلُ السنّة أنفسُهم في خلال حملاتهم على غيرهم من الجماعات الفقهية والعَقَدِيّة.

ولعلّ أحد الدلائل الحاسمة على أنّ المعركة لم تكن بين الخليفة و«العلماء»، تتمثّل في حقيقة أنه بعد وفاة المأمون، حين كانت المحنة قد بلغت شهرها الرابع فقط، تولّى مقاليد الاستجوابات حفنةٌ من القُضاة، مُعظمُهُم كان معروفاً بانتمائه إلى «المتكلمين» أو إلى «أهل الرأي»، أكثر ممّا تولّاها الخلفاءُ الذين تعاقبوا مِن بعده.

ثانياً: ابن أبي دُؤاد

ـ الوصول إلى السلطة

إثر وفاة المأمون، انتقل الخلفاء، ومعهم وُزراؤُهم، إلى الخطوط الجانبية، بعد تقدُّم مجموعةٍ من قادة الجيش للسيطرة على زمام الاستجواب في «المحنة». كان العنصر المحرّك في قلب هذه المجموعة ابن أبي دؤاد، الذي قُورنت قامتُه في بلاط العباسيّين بتلك التي بلغها البرامكة في أوج

مجدهم[١٧]. وقد استُدعي ابنُ أبي دُؤاد ليكون في عداد الحاشية للمرّة الأولى عند مجيء المأمون إلى بغداد، والذي كان لشدّة إعجابه بمواهبه الفضلُ بتعيينه في منصب «قاضي القُضاة» في خلال عهد الخليفة المعتصم. وفي وصية المأمون لشقيقه ووليِّ عهده المعتصم، أوصاه: « وأبو عبد الله بن أبي دُؤاد فلا يُفارِقْكَ، وأشْرِكْهُ في المشورة في كلّ أمرك؛ فإنّه موضعٌ لذلك منك»[١٨].

تجاوُباً مع نصيحة أخيه، بادر المعتصم إلى إقالة قاضي القضاة يحيى بنِ أكثم من منصبه، وعيّن مكانه ابن أبي دُؤاد. وعَبْرَ موقعه الجديد، تمتّع هذا الأخير بنفوذٍ واسعٍ في السياسة والاقتصاد. ولم تكد تنقضي سنتان على تبوُّئِه مَنصِبَهُ، حتى شعَر أنه مرتاح بما يكفي للتقرُّب من إحدى الشخصيات المحورية في بِطانة المعتصم، الفضل بن مروان (المتوفَّى عام ٢٥٠هـ)[١٩]، الذي كان قد ارتقى إلى موقعه بسلاسة، تماماً مثلما حصل معه هو نفسه، كي يُسْدِيَ إليه النُّصح بشأن كيفية تحسين تصرُّفاته في البلاط.

ويلاحظ الطبري، الذي ذكر المحادثة بين الرجلين، أنّ ابن أبي دُؤاد كان داهيةً سياسيّة، ثاقبَ النظر، واسعَ الحيلة، سبق له أنْ كان قاضياً نزيهاً ومترفّعاً. وبناءً عليه، فقد بدا الفضل كأنه تلميذٌ متدرّجٌ في البلاط لدى سؤالِه ابنَ أبي دُؤاد: «فماذا أصنع إذا طلب مني ما ليس عندي(مبالغ طائلة من الأموال)؟»، قال ابن أبي دؤاد: «تصنع أن تقول: يا أميرَ المؤمنين، نحتال في ذاك بحيلة، فتدفع عنك أياماً إلى أن يتهيّأ، وتحمل إليه بعض ما يطلب وتُسوِّفُه»[٢٠].

تعبّر هذه الإجابة أبلغَ تعبيرٍ عن أسلوب ابن أبي دُؤاد في التأثير في الناس الذين يعمل معهم. ويبدو جليّاً أنه لم يكن يَهابُ أو يخجل من مُصارحة رُؤسائه بما يَودُّون سماعه، حتى لو كان يعلم مسبقاً أنّ ما قاله كان غيرَ صحيحٍ أو مستحيل التحقيق. وبالإضافة إلى ذلك، لم تكن الرهبة تنتابُه لدى مخاطبته

---

(١٧) بالنسبة إلى ابن أبي دؤاد، انظر: المقدمة من هذا الكتاب، الهامش الرقم (١٤).

(١٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٣٩، و .Al-Tabari, Ibid., vol. 32, pp. 229-230

(١٩) عن الفضل بن مروان، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٨١ ـ ١١٨٦، و-Al Tabari, Ibid., vol. 33: *Storm and Stress along the Northern Frontiers of the Abbasid Caliphate*, pp. 28-35, fns. 107-109.

(٢٠) المصدران نفسهما، ج ٣، ص ١١٨٦، وج ٣٣، ص ٣٤ على التوالي.

الخليفة. على العكس من ذلك، كان يبدو مسترخياً مع احتفاظه بتوقُّد فِطنتِه وسُرعة بديهتِه. وعلى الرغم من خضوعه لنصيحة ابن أبي دُؤاد الذي ثبت أنّه كان مُصيباً، لم يتمكّن الفضلُ من تغيير عاداته في التصرُّف، فاسترجع أسلوبه القديم في الردود المباشرة غير المُستساغة، التي تقول الأشياء بأسمائها من دون لفٍّ ولا دوران. ووَفْقاً للطبري، فإنّ إخفاق الفضل في التأقلم مع متطلّبات البلاط السياسية كلّفَهُ فقدان وظيفتِه في نهاية الأمر[٢١].

كان يمكن استشعارُ وجود ابن أبي دُؤاد بشكلٍ فاعلٍ، سواءٌ داخل جدران البلاط أو خارجه؛ إذ إنّه قد ساهم في تسهيل إطلاق سراح عليِّ بنِ إسحاق، الذي كان مُكلَّفاً بمهمّات «المعونة» في الشام، وكان متورّطاً في جريمة قتل أحد جُباة الضرائب[٢٢]. وكان فريقُ عمله يُشرِفُ على عملية توزيع الغنائم بعد فتح عمّورية[٢٣]. وفي بعض الأحيان، كان مشاركاً في القرارات المتعلّقة بصرفِ مبالغَ طائلةٍ من الأموال على مشاريعَ ذاتِ منفعةٍ عامة، مثل حفر قناةٍ للري في خُراسان[٢٤]، وتوزيع خمسة ملايين درهم على تجّار الكرخ، الحي الجنوبي في بغداد، بعد أن اجتاحته النيران[٢٥]. وقد أثبتت اعتبارات ابن أبي دؤاد التي أخذها في الحسبان لدى اتّخاذِه قراراً بالتدخُّل في هذا الحدث أنه كان يتمتع بمهاراتٍ ملحوظة، لا يرقى إليها الشكّ، في تحريك الخيوط وفق ما يشاء داخل البلاط، في سبيل الحصول على مُبتغاه. وهكذا، أقنع المعتصم بإنفاق كمّيةٍ ضخمةٍ من الأموال، متذرّعاً له بأنّ ذُيوع خبر هذه المكرُمة سوف يصلُ بالتأكيد إلى مسامع أعدائه، الذين سوف يدبُّ الذُّعْر في قلوبهم؛ نظراً لثرائه الفاحش (أي الخليفة)[٢٦]. بعد موافقة الخليفة

(٢١) المصدران نفسهما، ج ٣، ص ١١٨٦، وج ٣٣، ص ٣٥ على التوالي.

(٢٢) المصدران نفسهما، ج ٣، ص ١٣١٣ ـ ١٣١٤، وج ٣٣، ص ١٩٤ ـ ١٩٥ على التوالي.

(٢٣) المصدران نفسهما، ج ٣، ص ١٢٥٤، وج ٣٣، ص ١١٧ على التوالي.

(٢٤) المصدران نفسهما، ج ٣، ص ١٣٢٦، وج ٣٣، ص ٢١٢ على التوالي.

(٢٥) أبو بكر محمد بن خلف وكيع، **أخبار القضاة**، صحّحه عبد العزيز مصطفى المراغي، ٣ ج في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ ـ ١٩٥٠)، ج ٣، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه نعيم زرزور، ١٨ ج في ١٦ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ١١، ص ٩٩، و Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991), vol. 3, p. 490.

(٢٦) وكيع، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٩٨.

على صرف النفقات، توصّل ابنُ ابي دُؤاد إلى إقناع المعتصم بتسليم الأموال إليه شخصيّاً: «إنني أخشى، يا أمير المؤمنين، إن استلمها أحد آخر أن لا توزع على مستحقيها بالعدل والقسطاس»[٢٧]. هذا التصريح الذي تُستشفّ منه المصلحة الذاتيةُ، يرسُم صورةً واضحةً عن ابن أبي دُؤاد كشخصٍ لا يُستغنى عنه لدى المعتصم، في مقابل تهميش دور سائر رجال الحاشية. وهو قد أفلح، من دون ريب، في تحقيق مراميه: أُعطيَ ابنُ أبي دؤاد مسؤولية توزيع الأموال بكلّ ما يستجلب ذلك له من هيبةٍ معنوية مضافة. وإلى هذه القائمة من الإنجازات، ينبغي أن نضيف ما يمكن تصنيفه، ربما، بأنّه إنجازُه السياسيُّ الأعظم ـ وقد يكون أيضاً ليس صنيعته ـ المتمثّل بترشيحِهِ المتوكِّلَ في ما بعد لاعتلاء العرش[٢٨].

ثالثاً: جهاز التحقيقات

كانت لطرائق ابن أبي دُؤاد الإنقاذية المحمودة العواقب، ولاعتيادِهِ الدخولَ والخروج دُونما تكلُّفٍ إلى بلاط كلٍّ من المعتصم والواثق، آثارٌ كبيرة في مساعدته على إجراء الاستجوابات. وبصفتِهِ قاضيَ القُضاة، كان مُكلّفاً إسْداءَ المشُورة إلى الخليفة بخصوص ترشيح سائر القُضاة. فاستغلّ هذا الامتياز لتعيين أشخاصٍ يُماثِلُونه تفكيراً، في مناصبَ يستطيعون من خِلالها إعانته على تنفيذ مُخطَّطاته. هكذا، تمكّن ابنُ أبي دُؤاد تدريجيّاً من تشكيل شبكةٍ من القُضاة الذين تولَّوا مقاليد إدارة «المحنة».

كان أحد أول التعيينات التي أُجريت في خلال ولاية ابن أبي دُؤاد، تعيين شُعيب بن سهل في منصب قاضي الرّصافة، في الجانب الشرقي من بغداد. وكان شُعيبٌ ذائع الصيت في مجال نُصرته لرأي الجهمية؛ ما يعني أنه مؤمنٌ بأنّ القرآن مخلوق[٢٩]. كما كان معروفاً على نطاقٍ واسعٍ بكراهيّته أهلَ السنّة وتشديدِهِ الخناقَ عليهم؛ مما دفع عدداً منهم إلى إضرام النّار في منزله[٣٠]. فقد

---

(٢٧) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٤، ص ١٤٩.

(٢٨) M. Shamsuddin Miah, *The Reign of al-Mutawakkil*, Asiatic Society of Pakistan, Publication; no. 24 (Dacca: Asiatic Society of Pakistan, [1969]), p. 19.

(٢٩) لموقف الحنبلية من الجهمية، انظر: أبو بكر أحمد بن محمد الخلّال، **المسند من مسائل أبي عبد الله** (دكا: [د. ن.]، ١٩٧١)، ص ٤٢٠ ـ ٤٢٨.

(٣٠) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٩، ص ٢٤٣.

كانت مجموعةٌ من الناس قد صادفت اثنين من الجَهْمِيّة فاعتدتْ عليهما، ثمّ توجّهت هذه المجموعة إلى أحد المساجد لتُزيل من على جُدرانه عبارةً مكتوبة كان قد دوّنها شُعيب بنفسه، تذكُر أنّ القرآن مخلوق. وإثر تصدّي خادم شُعيب لهم، قاموا بالتوجُّه مباشرةً إلى منزل شُعيب، فأضرموا النار فيه.

وحدثت فتنةٌ شعبيةٌ في عام ٢٢٧هـ، أي السنة التي مرض المعتصم وتُوفّي فيها. وربما كان اعتلال صحّة المعتصم هو ما أبعده عن العمل السياسي، ودفع بابن أبي دُؤاد إلى التشديد على استجوابات المِحنة. وقد كانت إحدى الخطوات التي اتّخذها ابْنُ أبي دؤاد هي طلبه إرسال نتائج الاستجوابات إلى بغداد، إلّا أنّ قاضيَ مصر لم يتّبع هذه التعليمات، فاستبدل ابنُ أبي دُؤاد به قاضياً آخرَ أكثرَ تعاوُناً هو محمدُ بن أبي الليث الأصمّ. فلم يُخيّب ابن أبي الليث رغبات سيّده، وقام بإرسال عددٍ من الرجال إلى بغداد حيث وُضعوا في السجن. وقد مات في السجن بعضُ المشاهير أمثال الفقيه الشافعي يوسف بن يحيى البويطي (مات في السجن ٢٣٢هـ).

وحين تُوُفّي المعتصم تولّى الخلافةَ ابنُهُ الواثق الذي أصدر أوامره إلى ابن أبي الليث بالتوقُّف عن الاضطهادات. وفي هذا الوقت كان قد بدا من الواضح أنّ قرار ابن أبي دُؤاد بتعيين القاضي ابن أبي الليث قد أدّى غرضه. ويحدّثنا مُؤرِّخُو تلك المرحلة أنّ ابن أبي الليث قام باستجواب جميع من وقعتْ عليهم يدُهُ من العلماء. وقد أُودِع الكثيرون منهم في السجون، فيما فَرّ البعض الآخر. وقد عامل أتباعَ الشافعي وأتباع مالكٍ بقسوةٍ مُتعمَّدة، مُلمِّحاً بذلك إلى أنّ اضطهادات المحنة تهدف إلى مساعدة المدافعين عن الحنفية وإيقاف المدّ الشعبي المؤيّد لأهل الحديث من المدارس المختلفة. وقد أبرز هذا الطابعَ لتلك السياسةِ قولُ الشاعر الملقَّب بـ «الجمل الأكبر»، الذي قال إنّ القاضي حافَظَ على قول أبي حنيفة، وضرب أقوال الشافعية والمالكية[٣١].

وهذا يقدّم لنا دلالةً أخرى على أنّ المحنة قد اتّخذت طابعاً فقهيّاً، بالإضافة إلى كونها موضوعاً عقائديّاً. ويُصوّر لنا هذا أيضاً تعمُّق الخط الفاصل بين المحدِّثين (الذين كانوا في الغالب من الشافعية ومن المالكية)

---

(٣١) M. Hinds, «Mihna,» in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).

من جهة، وبين أهل الرأي (الذين كانوا عادةً من الأحناف) من جهة أخرى. أمّا القاضي الآخر الذي عيّنه ابنُ أبي دُؤاد فهو عبدُ الله بن محمد الخلنجي. وينتمي الخلنجي إلى جماعة أهل الرأي، أي أنه كان من بيئة فقهاء المدرسة الحنفية، القائلين بخلق القرآن[٣٢]. وكان بالإضافة إلى ذلك من البِطانة والصحابة المقرَّبين من أبي دُؤاد[٣٣]. وليس من الواضح إلى ماذا تشير هذه التوصيفات، لكن يمكننا الافتراض أنها تتضمّنُ مُستوًى عالياً من التماسك العقائدي، أو ربما علاقات اجتماعية أيضاً. وكان تعيين الخلنجي في منصب القضاء في أيام المعتصم، وذلك بعدما كان قد حدَّثه ابنُ أبي دُؤاد عنه عندما أرسله إلى همذان. وفي بداية عهد الواثق في عام (٢٢٨هـ) قام ابنُ أبي دؤاد بتعيين عددٍ من القُضاة في بغداد من غُلاة المؤيّدين لاستجوابات المحنة. أحد هؤلاء القضاة هو الحسنُ بنُ عليِّ بنِ الجادّ، الذي كان حنفيّاً، وكان يرى رأيَ الجهمية[٣٤].

كان نطاق المحنة قد اتّسع ليشمل مناطقَ متعددةً من: بغداد، والقاهرة، ومكة، والكوفة، والمدن الساحلية (الثُّغُور)[٣٥]. وكان عددٌ من المستجوِبين جُزءاً من حلقة المقرّبين من ابن أبي دُؤاد، أو أعضاءً في منظومته الفكرية وفريقه الذي ينتمي إليه. إن السِّمات العَقَدِيّة الرئيسة لهذا الإطار هي الانتساب إلى الحنفية، والميلُ إلى نصرة أيديولوجيا الاستجواب التي كانت سائدةً في أوساط «المتكلمين». هذا وقد كان مُستشارُو المأمون، من أمثال بِشر المريسي، وابنِ أبي دُؤاد نفسِه، وعدد كبير من القضاة الذين قاموا بإدارة استجوابات المحنة، كانوا بشكلٍ أو بآخرَ من أتباع المذهب الحنفي، ومن المشاركين في السجال الديني الدائر في ذلك الوقت. وحتى بداية المحنة كانوا هم الضحايا. وبعد تحوُّل السياسة الدينية للخليفة أصبحوا هم الذين يَضطهِدُون الآخرين.

---

(٣٢) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٧٣.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٦٤.

(٣٥) بالنسبة إلى الثغور، انظر: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١٣٥٢، وAl-Tabari, *Tarikh al-Tabari*, vol. 34: *Incipient Decline: The Caliphates of al-Wathiq, al-Mutawakkil and al-Muntasir, A.D. 841-863-A.H. 227-248*, trans. J. L. Kraemer, p. 38.

رابعاً: المستجوِبُون

إنّ إحدى سمات المحنة الأكثر مأساويةً والتي استحوذت على مُخيّلة الذين عايشوا أحداثها ومن تبعهم من الأجيال اللاحقة، كان هو النزاع الذي حدث بين ابن حنبل وقاضي قُضاة المعتزلة ابن أبي دُؤاد وما خلّفه كُلٌّ من المعتزلة والحنابلة من رواياتٍ حول هذا الحدث(٣٦). وعلى الرغم من أنّ الكثير من المدوّنات تشير تحديداً إلى الجدل بين ابن حنبل وابن أبي دُؤاد، فإنّ مدوّنةً واحدةً، وهي التي كتبها حنبلُ بنُ إسحاق تشير إلى اسم من قام باستجواب ابن حنبل(٣٧). إن الشخص الرئيس في هذا الاستجواب هو ابنُ أبي دُؤاد نفسُه، يُعاونه عددٌ من القُضاة، وواحدٌ من «المتكلمين» على الأقل. وكان من الواضح أنّ ابن أبي دُؤاد كان على وعيٍ تامٍّ بأنه سيُلاقي صعوبةً في إقناع المعتصم بقوة موقعِه إبّان مُناظرته مع ابن حنبل. وكان في الوقت نفسه مُدركاً أنّ المعتصم لم يكن مرتاحاً لمُجريات الأمور، وأنه يفضّل تجنُّب محاكمة ابن حنبل(٣٨). وربما كان افتقار المعتصم إلى الالتزام بإجراءات المحنة هو ما دفع ابن أبي دُؤاد إلى استدعاء عددٍ آخرَ من القُضاة بينهم عددٌ من المتكلّمين. وفي خلال مُجريات الاستجواب، وحين وصل الجدل بين ابن أبي دُؤاد وبين ابن حنبل إلى طريقٍ مسدود، قام ابنُ أبي دُؤاد بهذه المُناورة وحشد هذا العدد من الفقهاء والمتكلّمين. وقد توجّه إلى الخليفة وقال له: «هؤلاء هم قُضاتك وفُقهاؤُك اسْأَلْهُم: إن لم يكن ابنُ حنبل قد قام بتضليل المستمعين إليه»(٣٩).

---

(٣٦) لدراسة مبكرة وشاملة عن هذه الحادثة، انظر: Walter M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna* (Leiden: Brill, 1897).

لكن باتون على أي حال لم يستخدم أو يتفحص أيّاً من مصادر المعتزلة؛ هناك دراسات أحدث وأشمل للمصادر تستخدم مقولات المعتزلة ورواياتهم كـ «مسائل» الجاحظ التي نجدها لدى فان إيس في كتابه: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam,* vol. 3, pp. 460-473.

(٣٧) وسنبين أبعادها في الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(٣٨) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٨، وأبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، من عالم الإسلام (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١)، ص ٥٦. عن افتقار المعتصم إلى الاهتمام بالمحنة وموقفه من التسامح تجاه تحقيقاتها، انظر: Hinds, «Mihna».

(٣٩) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٩. هناك تغييرات مشابهة لدى: ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٥٧.

وفي خلال اليوم الأول من استجواب ابن حنبل كان ابنُ أبي دُؤاد وعبد الرحمن بنُ إسحاق هما من بدآ بسُؤاله[٤٠]. وكان عبدُ الرحمن هذا حنفيّاً، وقاضياً في مدينة «الرَّقّة»، وكان قد استُقدِم إلى العاصمة بأمْرٍ من المأمون، فعمِل قاضياً في بغداد حتى نهاية عهد المعتصم. وقد وجّه عبدُ الرحمن عدداً من الأسئلة إلى ابن حنبل، ولكن طِبقاً لرواية حنبل بنِ إسحاق، فإنّ ابن حنبل لم يَرُدّ[٤١]. ثم عاد للظهور ـ بحسب رواية حنبل ـ وحدَّثَ الخليفةَ عما يتوجّب فِعلُهُ مع ابن حنبل، كما تحدّث عن ولائه للخليفة وللدِّين[٤٢]، وكان كلٌّ من عبد الرحمن وابن «سَمَاعَة» ـ وهو أحد قُضاة بغداد ـ وواحدٌ من أهل الرأي[٤٣]، هم الذين تولّوا استجواب ابن حنبل بالنسبة إلى القرآن، لكنهم تولّوا الدفاع عنه في حضرة الخليفة. ومع أنهم خالفوا ابن حنبل في مقولة خلق القرآن، فقد شدّدُوا باستمرار على احترام عائلة ابن حنبل وولائها للدولة[٤٤].

وقد كان ابنُ سَماعة وعبدُ الرحمن من مدرسة أهل الرأي، لكنهما لم يكونا من حلقة الأصحاب المقرّبين من ابن أبي دُؤاد. وهكذا، فقد اختلفوا في ما بينهم حول ابن حنبل وتداولُوا في أمره، لكنهم لم يكونوا راغبين في إلحاق الأذى به أو إعدامه. وكانت قرارات الاتّهام والفتاوى التي كالها المُستجوِبان شُعيبُ بنُ سهل، ومحمدُ بنُ عيسى بُرغوث، هي الأشدّ والأقسى. حيث قال بُرغوث: يا أمير المؤمنين (إنه) مُرتدٌّ من الذين يحلُّ هَدْرُ دمِهم، فاقطَعْ رأسه (ودمُه في عنقي). وقد أفتى شُعيب بالأمر نفسِه[٤٥]. وشعيب هذا المذكور آنفاً معروفٌ بعدائه لأهل السُّنّة، وكانت عُدوانيّتُه هذه سبباً في تحرُّك البعض وإحراق منزله[٤٦].

---

(٤٠) بالنسبة إلى عبد الرحمن بن إسحاق، انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٠، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٤١) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٢ و٥٥.

(٤٣) عن موقف ابن سماعة ونظرته إلى من «أهل الرأي»، انظر: الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٤١. وعن علاقاته بالحنفية، انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، حقّق نصوصه، وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد [وآخرون]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، ج ١٠، ص ٦٤٦.

(٤٤) عن ابن سماعة وموقفه، انظر: ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٥٥.

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٤٣.

أما الشخصية الأكثر بُروزاً في هذه المجموعة، فقد كان هو محمد بن عيسى بُرغوث، الذي لم يكن قاضياً ولا بغداديّاً، وإنّما من مُتكلّمِي أهل البصرة، الذين استُقدِموا للمشاركة في استجواب ابن حنبل. ولم يكن هذا «البُرغوث» بالمُفكِّر الواسع الانتشار، كما إنه لم يجد من يُنوّه به ولو بكلمة. وليس من المُستهجن أن نجد سُنّيّاً من مثل «الذهبي» يصفُه بأنه رأسُ أهل البدعة (أبو عبد الله محمد بن عيسى الجَهْمِيّ)(٤٧). ويبدو من غير المعقول ولا المتوقّع أن نجد عُلماء دين آخرين، من أمثال أبي عثمان الرَّقّي قد كتبوا أطروحات بعنوان «الرد على برغوث». وعلى الرغم من الردود التي كُتبت عليه، فقد تمكّن بُرغوث من اجتذاب الأتباع وتأسيس طائفة عُرفت بـ «البُرغُوثية»(٤٨). ويُضيف البغدادي في كتابه: **الفَرْقُ بين الفِرَق** أنها كانت جُزءاً من طائفة «النجّارية» التي هي إحدى فُروع «المُرجئة»(٤٩). ويصف البغدادي النجّارية بقوله: إنهم يتّفقون معنا في بعض أُسس العقيدة، ومع «القدَرية» في أمورٍ أخرى(٥٠). وطِبقاً لِما أورده البغدادي، فقد كان بُرغوث من أشدّ أتباع أطروحات النجّار العَقَديّة حماسةً(٥١). ويتفق مع «القدرية» في عدة مسائل، ومنها ما يتعلق «بأن كلام الله مخلوق»(٥٢).

وهكذا تبدو صورةُ بُرغوث الفكريةُ غامضة المعالم. إذ يعود نَسَبُهُ الفكري بأصوله إلى «المرجئة» وإلى «المعتزلة». وربما كان من فريقٍ من المُرجئة اقترب من المعتزلة! إن طبيعة التكوين الفكري المتداخلة لبُرغوث هي سببُ تميُّزه. وحين نضع بُرغوثاً بين تلك المجموعة من المستشارين والمحقّقين، فإنّنا سنجد أن من قاموا بإدارة إجراءات المِحنة هم في

---

(٤٧) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ٥٥٤.

(٤٨) Ibn al-Nadim, *The Fihrist of al-Nadīm; a Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, pp. 397, 413, 427 and 430.

(٤٩) Abd al-Qāhir Ibn Ṭāhir al-Baghdadi, *Moslem Schisms and Sects (al-Fark bain al-Firak) Being the History of the Various Philosophic Systems Developed in Islam* (Philadelphia, PA: [n. pb.], 1978), p. 11, and K. ‘Athamina, «Al-Nadjdjariyya,» in: *Encyclopaedia of Islam*.

«توصف النجارية بأنها تنتسب إلى الحسين النجار، وهي بالتحديد إحدى الفرق الحنفية في علم الكلام». انظر: Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies; no. 4 (Albany, NY: Persian Heritage Foundation, 1988), p. 29.

(٥٠) Al-Baghdadi, Ibid., p. 9.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١١.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٩.

الغالب من «المتكلمين»، ولذا يبدو من الواضح أنّ المقصود من المحنة لم يكن دعم آراء أي اتّجاهٍ من اتّجاهات «المتكلمين». وهذا يبيّن لنا أيضاً أنّ المحنة لم تكن مصمَّمة مبدئيّاً للترويج وللدعوة إلى مبادئ ومصالح من لونٍ معيّن من آراء المتكلمين، بل لجُمهور المتكلمين عموماً. والذين قاموا بإدارتها كانوا يهدفون إلى تحقيق مصالحهم الشخصية. فربما لم تكن أسباب المحنة الانقسامات والنزاعات بين أهل الجدل والكلام والفقه؛ بل كانت نزاعاً بشأن الحقّ في البحث في الدين أصولاً وفروعاً، وإقامة علمٍ للّاهوت أو الكلام!

خامساً: ردود ابن حنبل على أعدائه

إذا أردنا أن نتبيَّن أساليب المناورات والعداوات التي تسبّبت في نشوء المحنة، فإن علينا أن نخلّص أنفسنا من الظنّ أنَّ تفحُّص وبحث آراء المتكلمين يمكنه أن يفسِّر هذا التداخل السياسي/ الديني. فالعقائد الدينية التي كانت باستمرار موضوعاً للبحث بين «المتكلمين»، لا يمكن اعتبارها سبباً للتعاون بينهم. وفي أي حال، فإن طرح السياسات الدينية باعتبارها هي السبب، (كما يفعل عدد من المؤرّخين المُحْدَثين)؛ لأنّ مُديري المحنة كانوا من طوائف مذهبية متعدّدة، يمكن أن يتسبَّب في فقدان عنصر المحنة الحاسم، الذي كان قد تناوش المصالح المشتركة لهذه الطوائف المختلفة.

فالتعاون السياسي بين «المعتزلة والمرجئة» وغيرهم من المتكلمين، لم يظهر للعيان بسبب المسائل الدينية العَقَديّة. وعلى عكس ذلك، فإنّ المنتسبين إلى هذه الطوائف قد اتّحدوا في خلال المحنة على الرغم من خلافاتهم العقدية. إنّ عدم وجود صلة بين الخلافات الدينية الدقيقة بالنسبة إلى إجراءات المحنة وفعالياتها يبدو للعيان حين نقيّم الأوصاف التي وصف المتكلمون بها خُصومهم. فحين أشار ابنُ حنبل ورفاقه إلى المحقّقين في المحنة، فإنهم لم يدقّقوا للبحث عن أسماءٍ بعينها تُميِّز بين تيارات المتكلمين. ثم إنهم لم يأبهوا لانتقاء أسماء دينية معينة، تنتمي إلى مجموعةٍ محدَّدة وتمثّل مصلحةً سياسيةً فريدة، تتوافقُ وتلتقي مع العقيدة. فالأسماء المنتقاة تكشف عن أنها لا تنتسب إلى طائفة محدّدة، يمكن اتّهامُها بالتحريض وإدارة المحنة؛ ذلك أنّ ابن حنبل لم يكن مهتمّاً بالقضايا الدينية النهائية التي تستحوذ على عقول علماء الكلام. فحين قام بوصف مُستجوبِيه أشار إليهم

بوصفِهم من بِصْرِيِّي المُعتزلة، كبُرغوث ومن شاكله[٥٣]. إن مؤرّخي وكُتّاب السيرة المحدثين يصنّفون «بُرغوثاً» بين «المُرجئة»، وليس بين «المعتزلة». وربما كان ابن حنبل قد علم، وربما لم يكن يعلم، ما علِمَهُ كُتّاب السيرة والعلماء حين صّنفوا بُرغوثاً «مُرجئيّاً»، لكنّ هذا لم يكن كافياً للجزم بما وصفه به. وفي مفهوم ابن حنبل، فإنّ التعقيدات الدينية التي تميّز بين فِرَق المتكلمين لم تكن مهمةً ولا تعنيه. فما كان يهمّ في تلك المعركة الدينية، هو أنهم جميعاً كانوا جبهةً واحدة، ذات مصلحةٍ واحدة. يتكشف مثلُ هذا الموقف في مصادرَ كالتي لدى «بِشْر المريسي»، الذي يصفه مؤرِّخُو تلك الحقبة بأنه من «المُرجئة»، وكان يُعَدُّ من أكثرهم تأثيراً في دفع المأمون إلى إشعال نار المحنة. ويشير معظم المحدِّثين إلى المريسي بوصفه كافراً أو «مرتدّاً»، لكنه حين كان يُنسبُ إلى طائفة أو مجموعة، فإنّ ذلك إنّما كان للتغطية على طوائف أخرى «كالجَهْمِية والزنادقة». وهكذا، فإن ابن حنبل لم يأبه لاستخدام مثل هذه التسميات كالبدع المتعارف عليها. بل فضّل استخدام مفردات الجهمية والزنادقة الملتبسة على استخدام أوصاف ذات مدلولات دينية.

وليس من قبيل المصادفة أن يوهم مُديرو المحنة أنّ أولئك الجهمية والزنادقة يعودون بأصولهم إلى المفكرين الأحرار، الذين كانوا من المضطَهدين إبّان الحكم العباسي. فالألقاب والأسماء التي أطلقها ابنُ حنبل على مُناوئيه تدلُّ على أنه لم ينظر إلى المحنة باعتبارها محاولةً لتحقيق المكاسب السياسية لأي فرقةٍ من فِرَق وجمهور المتكلمين، وتوحي بأنه لم يُلْقِ باللائمة على فرقةٍ بعينها، باعتبارها هي المسؤولةَ عن هذه الحركة السياسية. والهدف من استخدامه تلك التسميات، أنها لا تُضيفُ أيَّ معنًى للتفريق بين الطوائف ذوات التسميات المختلفة، والتي تعيّن اتجاهاً فكريّاً؛ لأنها تشترك جميعُها في فرضيات تدور حول شرعية علم الكلام.

(٥٣) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٦٦.

الفصل الثامن

الاستجواب

أولاً: الجماعات المتناحرة

إن من أكثر سمات الاستجواب دلالةً ما تضمّنته من تعليقات، كان يفسِّرها كلٌّ من الأطراف المتحاورة بعدم وجود قواسمَ مشتركةٍ للحوار مع الطرف الآخر، ولا حتى حوارٍ ذي طابعٍ جدلي. هذه النتائج المُحبطة شكّلت حصاداً من الخلافات العميقة، مُتجاوزةً قواعدَ الحوار؛ وذلك أن كلَّ طرفٍ كان ينظر إلى الأدلة والشواهد ويسعى إلى إثباتها من وجهة نظر مختلفة. وفي الواقع، فإن الطرفين لم يكن بوُسعِهما تَبيُّنُ وجهة نظر الآخر.

فالمفاهيمُ المتناقضةُ لدى الطرفين المتحاورَيْنِ كانت ناجمة عن نظرياتٍ كلامية مختلفة في تعاطيها مع الأمور؛ إذ إنّ الرُّؤى المتناقضة للأطروحات الدينية تتصادم حين تتم المواجهة بين مستويين دينيّين للنقاش. المستوى الأول منهما يتألف من إشكاليات دينية واضحة، منها على سبيل المثال مسألةُ خَلْقِ أو عدم خلق القرآن، والقدرة الإلهية المطلقة والعدالة الشاملة. وهذه المسائل يمكن مناقشتها والبناء عليها بطرق متعدّدة، تولّد عدداً من الأجوبة. وإنّ جهودَ المتكلّمين في تناول هذه القضايا الأساسية ينتج منها عددٌ متنوعٌ من الأجوبة؛ فالخلافات القائمة بين المتكلمين قد أدّت إلى وجود تيارات رئيسة وتيارات فرعية من الاتّجاهات الفكرية. وحينما نستعرض الخريطة الفكرية من وجهة النظر هذه، يمكننا التعرُّف إلى فِرقٍ متعدّدة ـ المعتزلة، والمرجئة، والخوارج، والشيعة ـ التي تفرّعَ عن كلٍّ منها عددٌ من الاتجاهات.

وفي أي حال، وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر بين المتكلّمين التي تسبّبت في السجال بينهم بشكل دائم، فإنهم يشتركون في موقف أساس من المسائل الدينية. وهذا بدوره يقودُنا إلى مستوًى آخرَ من الإدراك لطبيعة السجالات الدينية وكيفية تفحُّصها: ما هو المعنى الباطني للفكر الديني؟ إذ إننا حين نبحث هذه القضية المتعلقة بتيارات ومدارس المتكلمين، نجد أنها مجتمعةً تنهلُ من مصدرٍ واحد؛ فكلُّها تتّفق على أن التيارات الفرعية تُجمع على مشروعية بحث المسائل الدينية الأساسية وأنه يجب تحليلُها بعقلانية، وأن نتائج مثل هذا التحليل تؤلّف بذاتها أركان العقيدة والإيمان. إنّ إجماعَ المتكلمين حول المسائل الدينية، وافتراقهم بشأن سُبل بحث مسائلَ دينيةٍ معينة يجعلان منهم مجموعةً متزمّتة. فإذا تناول اثنان من علماء الدين مسألةً ما، فإنّ بوُسْعِهما أن يستمرّا في النقاش إلى ما لا نهاية؛ إذ إنّ كُلّاً منهما سيُبادر إلى تقديم الدليل أو الحجّة لتفنيد آراء خصمه وتسفيهها. وقد لا يتفقان على مسألة بعينها، لكنهما في الوقت نفسه بإمكانهما أن يستمرّا في الحوار. ولكن، لم يكن الحال على هذا النحو حين يتحاور علماء الكلام مع المحدِّثين؛ وذلك لأن الطرفين لا يتفقان بدايةً على قواعد الحوار، ولأن الحوار لن يبدأ من الأصل. فعدم القدرة على إقامة الحوار أقام جداراً عازلاً بين المحدِّثين والمتكلّمين على حدٍّ سواء، وأفضى إلى وجود مجموعتين متناقضتين.

ثانياً: مسألة خلق القرآن وأصول العقيدة الإسلامية

طِبقاً لما أوردهُ ابن حنبل بالنسبة إلى فترة استجوابه، فقد تمَّ اقتيادُه إلى زنزانةٍ خانقةٍ مزدحمةٍ يرسف فيها في القيود[1]. وكان الخليفة المعتصم جالساً، وكان ابنُ أبي دُؤاد حاضراً مع رفاقه. وحين دنا ابنُ حنبل من الخليفة المعتصم، سأل (المعتصم) ابنَ أبي دُؤاد ورفاقه وقد بدا عليه الاستياء قائلاً: «ألم تزعُمُوا أنه فتًى؟ إنه ليس كهلاً في منتصف العمر»[2]. وفي خلال

(١) أبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، دراسة وتحقيق محمد نغش (القاهرة: مطبعة دار الثقافة، ١٩٧٧)، ص ٤٧، وأبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، من عالم الإسلام (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١)، ص ٥٥.

(٢) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٦.

تذكُّرِه هذه الأحداثَ يُلمّح ابنُ حنبل إلى عدم رِضى الخليفة عن مُستجوبِيه الذين نقلوا صورةً مُضلِّلةً له عن ابن حنبل وحاولوا الانتقاص من قَدْرِه ومكانته. وقد قام ابنُ حنبل بتحيّة الخليفة الذي أذِن له بالجلوس. وبعدما سأل ابنُ حنبل الخليفة أن يأذن له بالكلام، أذن له بذلك. فردّ ابنُ حنبل مخاطباً الخليفةَ باحترام بقوله: «أليس ابن عمك رسول الله (ﷺ)»[٣]؟! مشيراً بذلك إلى سُلالة عائلته النبيلة. فأجاب الخليفة بترديد شهادة أن لا إله إلا الله[٤]. فقال ابن حنبل: وأنا مثلُك أشهد بوحدانية الله[٥]. وفي بداية حديثه لم يذكر ابنُ حنبل شيئاً عن مسألة خلق القرآن، وخلا تعليقُهُ الثاني من الإشارة إلى المسألة التاريخية التي هي موضوع بحثنا. وبعد اتّفاقه مع الخليفة على أهمّية وحدانية الله، بدأ في ذِكر حوارٍ جرى بين النبي ومجموعة من بني عبد القيس. وطبقاً لما تُورِدُه المَرْوِيّات عن تلك المحادثة، كان الرسول قد دعا تلك المجموعة إلى الإيمان بالله، وشهادةِ أن لا إله إلّا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وإعطاء الخُمس من الغنائم. وأنهى ابن حنبل خطابه هذا بأنه ملتزمٌ بدعوة الرسول وأنه معتنقٌ مفهوم وحدانية الله[٦]. وظلّ الخليفة محافظاً على هدوئه، فيما بادر ابنُ أبي دُؤاد إلى طرح عدد من الفرضيات ذات المنحى الديني الكلامي. فاعترف ابن حنبل بأنه ليس متعمّقاً في مثل هذه المسائل، وأبدى عدم رغبته في بحث مثل هذه القضايا. كيف يمكننا أن نستخلص معنىً من هذه المحادثة، التي يبدو أن المشاركين فيها يتجاوز أحدهم الآخر، ولا يخاطبه مباشرة؟ إذ لماذا تجاهل ابنُ حنبل أسئلة المستجوبين؟ ولماذا تناول خُصومُه مسألة وحدانية الله وتفرُّدِه؟ ولماذا ردّ بلا مبالاة بالقول إنه لن يحاول حتى مجرّدَ الردّ على طُروحات ابن أبي دُؤاد؟

وباجتنابه الحديث عن مسألة خلق القرآن، عبّر ابنُ حنبل عما يعتبره شرعيّاً أو غير شرعي في أمور الإيمان والعقيدة. لقد أثار قضية وحدانية الله؛ لأنها مذكورةٌ في القرآن. وأمّا إشارته إلى حديث النبي مع مجموعة بني عبد القيس، التي تتعلّق بالإيمان وأركان الإسلام وطُقوسه، فهي مثلُها ـ أي

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) المصدر نفسه.

مثل الوحدانية ـ شرعيةٌ لأنّها مؤيَّدةٌ بالرسول نفسه. وبالمقابل، لم يرد ذكر الموضوعات الأخرى في القرآن أو الأحاديث النبوية، ولذلك فإنه ليس بالإمكان اعتبارها جُزءاً من أركان العقيدة. والمعنى المتضمَّن في ملاحظات ابن حنبل التي تبدو في ظاهرها غير ذات صلة، هو أن أسئلة المستجوِبين لا علاقة لها البتَّة بمنظومة العقيدة الدينية الموروثة(٧).

وحين اختار ابن حنبل إثارة موضوع وحدانية الله، وتجاهل مسألة خلق القرآن، كان يقوم بطرح رأيه بمضامين العقيدة الدينية. لقد كان ابن حنبل في موقع يجعل من مجرد إثارة أبحاث في المسائل الدينية ليست في المصادر المُعتَرَف بها، كالقرآن والأحاديث النبوية، لا يمكن أن تقدّم جواباً شافياً عن أي مشكلة قد تنجم ولا يمكن اعتبارُها ركناً من أركان الإيمان. وانتقاداتُهُ السجالاتِ الدينيةَ قد تمَّ التعبير عنها بوضوحٍ تام: «الإمساك أو الابتعاد عن الخصومات، ومجانبة الجلوس مع أهل الفِرَق ومجادلتِهم، وتجنُّب النزاع (المِراء) وإثارة (الخصومات) ذات الصلة بالعقيدة (الدين)(٨). وطبقاً لمثل هذه الرؤية وهذا التحديد للعقيدة يستبعد ابن حنبل كل الجدل الدائر؛ إذ إنه حين يبرز خلافٌ حول شأن ديني، فإنّ هناك ضرورةً لتجنُّبه والابتعاد عنه. إن مسألة نفور ابن حنبل من السجالات الدينية حول القرآن، قد تمَّ عرضُها في دراسة لـ «مادلونغ» (Madelung) تتبّع فيها تاريخ هذه المباحث والإشكاليات(٩). ومن الواضح أنّ ابن حنبل قد عبّر عن رأيه بصراحة بالإفصاح عن نُفوره من البحث في المسألة: «لقد تعوّدنا على الإمساك عن الخوض في هذه المسائل والجدال فيها. لكننا منذ أن دُعينا إلى إيضاح صحيح الاعتقاد، فقد أصبح من غير الممكن أن نتجنّب إيضاح الأمر الذي ينبغي توضيحه»(١٠). لقد كان ابن حنبل والمحدِّثون مهيَّأين سلفاً لتجنُّب السجالات الدينية بصورة عامّة، ومسألة

---

(٧) عن ميل السلفيين إلى تفادي مقولة خلق القرآن، انظر: Wilferd Madelung, «The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran,» in: J. M. Barral, ed., *Orientalia Hispanica: Sive studia F. M. Pareja octogenario dicata* (Leiden: Brill, 1974), vol. 1, pt. 1, pp. 518-521.

(٨) محمد بن الحسين بن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصحّحه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٢٤١.

(٩) Madelung, Ibid., pp. 513-525.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٢١، حيث يقتبس من: أبو بكر أحمد بن محمد الخلال، **المسند من مسائل أبي عبد الله** (دكا: [د. ن.]، ١٩٧١)، ملف ١٥٦ (v).

القرآن بشكلٍ محدّد؛ لأن مثل هذه الأنشطة تولّد الخلافات والجدل. وحين قرّر ابن حنبل أن يتجاهل أسئلة المحقّقين وملاحظات ابن أبي دؤاد، كان ينسف شرعية المِحنة لإحراج ابن أبي دُؤاد، وسَحْبِ البساط من تحت قدميه. وقد كان قرارُه بتجنُّب البحث في القضية إشارةً إلى مستجوبيه بأنّ الردّ على أسئلتهم لا يمكن اعتباره جُزءاً من العقيدة الإسلامية. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ استجوابات المحنة لا يمكن أن تؤدّي إلى ردٍّ يمكن اعتباره مقوّماً في العقيدة الإسلامية؛ لأنه لا يملك مرجعية المصادر المقدسة، أو الوحي. هذا الانتقاد الذي صدر عن ابن حنبل في حضرة الخليفة، قد تمَّ إبرازه في الحوار الذي كان قد دار بينه وبين ابن أبي دُؤاد: «تأوَّلْتَ تأويلاً فأنت أعلم وما تأوّلْتَ ما يُحبَسُ عليه ويُقيّد به»[11]. هذا هو إذاً رأي ابن حنبل في الجدل حول مسألة خلق القرآن؛ إذ إنّه قال لخصمه: ليكن موقفك من الأمر ما تشاء، حتى لو كنت على ذلك القدر من المعرفة والقدرة على الدفاع بإبرازك أدلةً مهمة، فإنّ هذا لا يعدُو أن يكون مجرّد رأيك الخاص. إن الرأي الشخصي ليس جزءاً من العقيدة الإسلامية، ولذلك، لا يمكن أن يطرح كمنظومة فكرية تُحاكم الآخرين على أساسها، ولا يسمح لك بحبس أو تقييد الآخرين. وقد أطلق الكثير من المحدِّثين مثل هذه الحجج والانتقادات على المحنة أيضاً؛ فحين كان عمّ ابن حنبل، إسحاق بن حنبل، يبحث في مصير ابن حنبل مع حاكم بغداد، أشار إلى النقطة نفسها: «أيها الأمير (إنّ الموقف الذي يتبنّاه ابنُ أخي) لا يتعارض مع الوحي، والاختلافُ في الرأي ليس إلّا حول التأويل»[12]. وبهذا، فإن حنبل بن إسحاق انتقل بالمسألة من مستواها الديني، المتعلّق بالوحي (التنزيل) ووضعها في مرتبة ثانوية، في مجالها الدنيوي، الذي يتقبّل الخلافات في الرأي والتسامح. وقد أدلى إسحاق بن حنبل بحجّته هذه سعياً لإطلاق سراح ابن حنبل بناءً على فرضية أن هناك ازدواجيةً في النصوص تفرّق بين أركان العقيدة التي ترد في القرآن والوحي، على سبيل المثال، وقضايا أخرى أُثيرت في ما بعدُ في السجالات التالية، من خلال التأويل. وما يتعلق بالقضايا الفرعية لا يمكننا اعتبارُهُ دليلاً على الموقع الذي يتخذه المؤمن.

(١١) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٥٦.

(١٢) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٣.

ثالثاً: مبادئ البحث الكلامي

هناك فعلٌ مدهشٌ من الحنكة في إقرار ابن حنبل بالجهل. وقد وصف أداءه في خلال الاستجواب على النحو التالي: «فجعلوا يتكلّمون هذا من ههُنا وهذا من ههُنا، فأردّ على هذا وهذا، فإذا جاؤُوا بشيءٍ ممّا ليس في كتاب الله، ولا إلى سُنّة رسوله (ﷺ) ولا فيه خبرٌ ولا أثر، قلت: ما أدري ما هذا!»[١٣]. وطبقاً لما أورده ابن حنبل، فإنّ المناقشة حين بدأت لم تكن تمُتُّ إلى البحث الديني بصلة. وفي أي حال، فقد عاد مُستجوِبُوه إلى البدء مجدّداً بإثارة النقاش الكلامي. وفي تلك المرحلة من التحقيق كان تظاهُرُهُ بالجهل، حيث قال: «ما أدري ما هذا». وقد ذهب الجاحظ المعتزلي الذي كان قد لقّن ابن أبي دُؤاد حُججه، والذي ذكر مجريات التحقيق، إلى تأكيد جهل ابن حنبل[١٤]. ورواية الجاحظ للأحداث، تختلف في أي حال، بشكلٍ ما عن رواية المصادر الحنبلية؛ فالجاحظ يؤكد أن ابن حنبل قد شارك في الجدل الديني الذي دار، وفشل في تقديم حجج مقنعة. وأنه حين أحرجه خصومُه، كان لا يُقِرُّ بصحّة حُججهم، وكان يتظاهر بالجهل. وعلى الرغم من أنّ الروايتين تختلفان في تفصيلات مهمة، فإنّ كِلتيهما تتفق على عدم قدرة ابن حنبل على إحراج خصومه بالنسبة إلى النقاشات الدينية. ومن وجهة النظر المعتزلية، فقد اعتُبر هذا على أنّه يمثّل نصراً لهم. أما في نظر الحنابلة، فإنّ إقرار ابن حنبل بالجهل لم يكن اعترافاً بقدر ما كان اتّهاماً. ولم تكن أجوبة ابن حنبل مجرّد اعترافٍ بالجهل، أو عدم قدرة واسعة الحيلة على النقاش في المجال الديني. وتلك عبارة مُؤدّاها أن الجدال في الدين لا يستحقّ المعرفة. وقد كانت نظرته المتعالية إلى علم الكلام، وهي نتيجة لآرائه، أنّ أشكال الأدلّة المستخدمة في التحقيق غير مُستوفيةٍ الشروطَ اللازمة للكشف عن الحقائق المرجُوّ كشفُها. وبطريقة ملتبسة، كان ابن حنبل يؤمن بأنّ الأدوات المستخدمة في التحقيق الديني وتركيبتها ليس بإمكانها أو من طبيعتها الكشفُ عن حقيقة الله.

ولكي نتمكن من فهم واستيعاب ما كان يرمي إليه ابن حنبل من خلال

---

(١٣) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٦٠.

(١٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩)، ج ٣، ص ٢٩٣.

تجاهُله، فإنّ علينا أن نتفحّص بعض العبارات الأخرى التي أطلقها في خلال أيام التحقيق الثلاثة؛ فقد كان التحدّي المتكرّر الذي واجه فيه ابنُ حنبل مُستجوبيه هو تكراره القول: «أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سُنَّة رسوله أقول به!»[١٥]. وهذا الطلب بذاته يفرّق ويميّز بين المصادر الشرعية للحقائق الدينية، والأخرى غير الشرعية، وبشكل أساسي النصوص الإسلامية، وإجراءات البحث، التي لا يمكن أن تكون نتائجها أبداً الوصول إلى الحقائق الدينية. إن استقامة ابن حنبل وصرامته دَفَعَتا بصبر ابن أبي دُؤاد إلى النفاد؛ إذ إنّه ردّ في لحظات معينة بالقول: «وأنت لا تقول إلّا كما في كتاب الله أو سُنّة رسوله؟»[١٦]. فأجاب ابن حنبل بالقول: «وهل يكون الإسلام إلّا بالكتاب والسُّنّة؟ لقد ابتدعتَ وأوّلْتَ رأياً شخصيّاً وقدّمتَ تفسيراً قُمتَ بِنشْرِه (لما تدّعي أنه الحق) بين العامّة»[١٧].

إن جوابَ ابن حنبل هذا لا يردُّ على سؤال ابن أبي دُؤاد مباشرة، بقدْرِ ما يؤكد الازدواجية بين النصوص والآراء الشخصية. وبحسب ابن حنبل، فإن الجدال في الدين يقع في مجال الرأي الشخصي. وكان ابن حنبل مستعدّاً لتقبُّل الحقائق الدينية ومسلّماتها في حالةٍ واحدةٍ فقط، هي إذا كانت قد وردت بوضوحٍ تامٍّ في القرآن والسُّنّة. لكنه، في أي حال لم يكن مستعدّاً لاعتبار نتيجة البحث الديني حقيقةً دينية، وذلك لكونها غير مذكورة في نصٍّ مقدس. وإذا كان لا بدّ من التحقيق في مسألة دينية معينة، فإن هذا يعني أنها لم تُذكر بشكل جليٍّ في النص. ولهذا السبب، فلا يمكن اعتبارُها جزءاً من العقيدة. ومن وجهة النظر هذه، فإن مخيلة الإنسان هي التي تطرح الأسئلة الدينية، لذا فإن القدرات العقلية هي التي تقدم لها الأجوبة، والغُرُور الإنساني هو الذي يتقبّلُها ويرتقي بها إلى منزلة الحقيقة المطلقة، فتتمتع بسلطة النص المقدس. كان ابن حنبل مهتمّاً بتحويل مسار التحقيق ومسلّمات الإيمان أكثر ممّا هو مهتم بتقديم الردّ على اتهامات ابن أبي دؤاد المتكررة. وإذا أردنا التحديد، فإن الجدال برُمَّتِه، بما فيه رأي ابن

---

(١٥) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد** بن حنبل، ص ٥٦ و٥٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٦، وابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد** بن حنبل، ص ٥١.

(١٧) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد** بن حنبل، ص ٥١. لنقاش مشابه، انظر: ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٥٦.

حنبل الشخصي، لا يمكن النظر إليه باعتباره مكوّناً من مكوّنات الإيمان.

إنّ أكثر الملاحظات وضوحاً هي تلك التي أدلى بها ابن حنبل عن عدم قدرة خصومه على الكشف عن حقيقة الله، وتتجلى في أثناء مخاطبتِه المعتصمَ بالقول: «يا أمير المؤمنين إنهم لا يملكون القدرة على التبيين والإفصاح في المسائل التي دَعَوْني إليها، وهي ليست ممّا ورد ذِكرُه في كتاب الله ولا في سُنَّة رسوله (ﷺ)، (لكنها) بسبب التأويلات التي قاموا بها بأنفسهم والآراء الشخصية التي اعتنقوها، وقد نهى الرسول (ﷺ) عن الجدال في القرآن بقوله: «إن الجدال في القرآن (كُفر)» ولستُ من أهل الجدل ولا الكلام، وإنّما أقول بآثار وأخبار السلف وحسب»[١٨].

لقد كرّر ابن حنبل ازدواجية مقولة النص والرأي الشخصي. وأقرّ بعدم تمكُّنه في مجالَي «التفسير والحكم الشخصي» اللذين طوَّرهما خصومُه. لكنه، في أي حال، اتّهمهم بعدم القدرة على الارتقاء إلى مستوى وُعودهم: «إنهم لا يمتلكون القدرة على الإيضاح والإفصاح،...» كما يبدو لو أنه يقول: أقرُّ بأنني لا أفقه تضمينات الكلام، لكنهم لا يعرفون أبعاد الكلام؛ إذ لا يحتاج المرء إلى معرفة علم الكلام لكي يدرك ما هي حدوده. إن علينا فقط أن نتبيّن أنّ مصادره ليست النصوص الدينية، وأن أدواتها في الجدال هي العقل البشري المعّرض للخطأ، وأن ندرك أن ليس في إمكانها الوصول إلى ما تطمح إليه، الذي هو بالتحديد: الحقائق الإلهية.

إن المأمون وبِطانته من المتكلمين قد حملوا رؤيةً صحيحة لحدود العقل البشري. وفي رسالته التحريضية اتّهم أخصامه، وبينهم ابنُ حنبل، بافتقارهم إلى القدرات والدُّرْبة للتوصُّل إلى المعرفة الدينية. ويَشِي هذا الانتقاد بأنّ رؤيته هو وشركاءَه هي المُلائِمة للبحث في الشؤون الدينية. وهذا ما سيظهر لاحقاً في رسائل الجاحظ إلى نَجْلِ ابن أبي دؤاد. وقد لاحظ الجاحظ كالمأمون نفسه عدم قدرة المحدِّثين على إعمال العقل: «إن المحدِّثين وجماهير من (العوامّ) هم أولئك الذين يتبعونهم فيقلّدونهم تقليداً أعمى، ولا يبلغون، ولا يحسنون الاختيار، (ومع ذلك) فإن القبول الأعمى

(١٨) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٦٠.

من الأمور المعترض عليها في التفكير العقلي، ومحظور (ومنهي عنه في القرآن)، وكما نرى، فإن السلفيين قد عكسوا الأمور وقلبوها، وانتهكوا المعايير. وليس لدينا من شك في أن الذي ينظر ويمحّص ويقارن هو في مركز يؤهله لفهم وتوصيل الفهم الصحيح»[١٩].

والحقيقة الدينية بحسب الجاحظ، يمكن إدراكها عبر القدرات الفكرية. ومما يثير الانتباه أنّ الجاحظ كان مدركاً تمام الإدراك وجهاتِ نظر المحدِّثين في هذا الأمر، ولذلك فإنه يتّهمُهم بقَلْبِ وعكس الأمور. وإن تشديد الجاحظ هنا على العقل يتعارض مع ابن حنبل: «فإن الدين هو ما نجده في كتاب الله وفي الآثار والسنن»[٢٠]. ويناقش ابن حنبل الوسيلة التي وصلت بها هذه الأخبار إلى جيله، ويُصوِّر العلماء الأتقياء الذين قاموا بنقل العقيدة من جيلٍ إلى جيل بأنهم «ليسوا من أصحاب القياس، ولا من أهل الرأي»[٢١]. وهذه الملاحظة التي تشير إلى العلماء الأتقياء، تقوم على عبارات عامة عن الدين، يستعين بها ابنُ حنبل على إنكار شرعية إعمال العقل في الأمور الدينية؛ «لأن استخدام القياس في الدين باطل». وهذا ينطبق على الرأي الشخصي الذي هو أكثر بطلاناً من (القياس)[٢٢].

إن إدانة ابنِ حنبل المتكلمين لم تقتصر على ما كان يعتقد أنه غير واقعي، وهو اعتقاد ساذج اضطرّهُم إلى ابتكار وسائل تمكّن من الكشف عن الألغاز الكونية المستعصية وحلّها. وقد وجد خطأً يُبيّنه واقع أن مناقشات المتكلمين في الأمور اللاهوتية قد اتخذت طابعاً جداليّاً. ومن الواضح أنّ ابن حنبل وجد أنّ كلَّ اختلاف حول طبيعة الله أَمْرٌ مَعيبٌ بحدّ ذاته. ويبدو جليّاً أنّ ابنَ حنبل يعتقد أن مضمون (الحوار حول الله) وطريقة الجدل كانا متداخِلَيْن. وفي معرض نقده أمام المعتصم أعلن ابنُ حنبل وبنفَسٍ واحد قائلاً: «لست من أهل الكلام أو الجدل»[٢٣]. وكانت نقاشاته مع مُريديه تُبيّن المدى الذي كان قد وصل إليه موقفه من النقاش في المسائل الدينية. ويصف طريقة أهل السُّنة بأنها قائمة على

(١٩) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، ج ٣، ص ٢٩٨.
(٢٠) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣١.
(٢١) المصدر نفسه.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٤١، حيث ثمة عبارة مشابهة.
(٢٣) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد** بن حنبل، ص ٦٠.

ترك الجدال و(المِراء)، والخصومات في مسائل العقيدة (الدين)[٢٤].

لقد غدا الجدال أو النقاش جزءاً من أنشطة الحياة في مجتمع المتكلّمين[٢٥]، وحين أدان ابنُ حنبل الجدال كان بلا شكّ على درايةٍ بأنه يُهاجمُ ممارسات المتكلمين الاجتماعية. وبهذا يكون نقدُ ابن حنبل وسيلةً للهدم بين المُجتمَعَيْنِ المُتنازِعَيْنِ. وكلماته تلقي الضوء على أنّ المفاهيم الدينية المختلفة حول المسائل اللاهوتية تعني التحوُّل إلى نشاطات أخرى، تدعم الطبيعة الفريدة لكلّ فئةٍ من فئات المجتمعين.

رابعاً: تفسير القرآن والسُّنّة

إنّ طلب ابن حنبل المتكرّر وإلحاحه على تقديم خُصومِه أدلّةً من القرآن، قد أجبرا ابنَ أبي دؤاد على الاقتباس من النصوص القرآنية. والآيات التي اقتبسها ابن أبي دؤاد بوصفِها الدليلَ على اعتقاده بخلق القرآن، أجبرت ابن حنبل على الردّ مُباشرةً على حُججه. وبالمقابل، فإن عدم احترامه المُضمر لنقاط ارتكاز ابن أبي دؤاد على الكلام، جعل ابن حنبل مجبراً بالردّ على ابن أبي دؤاد مستنداً إلى القرآن وحسْب. ونتيجةً لهذا، فإن تفسير القرآن قد غدا حلبة الصراع المركزية في المناقشات الدائرة بين ابن حنبل وابن أبي دؤاد. وإبّان استجوابات المحنة، طرحت آيتان قرآنيتان تُثبتان أن القرآن مخلوق. وقد اقتبس الآية الأولى شُعيب القاضي البغدادي سيّئُ السُّمعة بقوله: ﴿**جعلناه قرآناً**﴾، وتابع مشدّداً على هذه النقطة: «أليس كل ما هو مجعول مخلوقاً»[٢٦]؟ وردّ ابن حنبل على هذا بالقول: «قلت له، قال الله: ﴿**فجعلهم جُذاذاً...**﴾[٢٧]. وقال: ﴿**فجعلهم كعصف مأكول**﴾[٢٨] فهل

---

(٢٤) ابن أبي يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤١ وفي ص ١٣٠ هناك أيضاً تحذير مشابه.

(٢٥) Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)* (London; New York: Routledge, 1998), p. 82.

(٢٦) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٥٩، وابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٥٤. سبق وأشير إليه قبل احتجاز ابن حنبل، في استجوابات الخلفاء عبر إسحاق بن إبراهيم الذي جرى هذا الاحتجاز في بيته.

(٢٧) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء» الآية ٥٨.

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة الفيل،» الآية ٥.

خلقهم، وهل كل مجعول مخلوق؟ (أي هل تدل لفظة «مجعول» على معنى لفظة «مخلوق»؟)[٢٩].

والمعنى الصارم المتضمّن في رَدّ ابن حنبل هو أن لفظة «مجعول» ليست مرادفةً للفظة «مخلوق» بدلالتها. إن مصطلح «مجعول» يمكن أن يكونَ مُرادفاً لكلمة «مخلوق»، أي يدل على شيءٍ ما قد صُنع ليكونَ موجوداً، لكنه يمكن أن يعني أيضاً شيئاً ما ذا سمةٍ معينة. وفي الفقرتين اللتين اقتبسهما ابنُ حنبل، أسبغ مصطلح «جعل» على المعنى الثاني.

وقد كان تبادل النقاش بين شُعيب وابن حنبل مختصراً. وفي تفنيدٍ كُتِب بإشراف ابن حنبل بعد الاستجواب، قدّم ابنُ حنبل شرحاً مسهباً لموقفه في ما يتعلق بمصطلح «جعل» وفي نقدٍ صريح لتفسير خصومه للمصطلح:

«اسأل أحد الجهميين أين نجد في كتاب الله أو في السُّنة ما يدل على أن القرآن مخلوق؟! وحين لا يجد يدّعي أنه يمكن (استخلاصه) من كلام الله، إذا كان استخدام الله للدلالة على شيء غير الخلق، فإن هذا ليس خلقاً ولا يدلّ على الخلق. . . وفي الحالة هذه، حين يقول الله: **﴿إنّا جعلناه قرآناً عربيّاً﴾**[٣٠]، فإنه يعني أنه جعله عربيّاً بمعنى فعل بأمر إلهي، وليس بمعنى الخلق»[٣١]. وفي تقديمه هذا، يعبّر ابن حنبل بوضوح أنّ لمصطلح «الجعل» معنيين، أحدهما يعني الخلق، والآخر يتضمن إعطاء شيء موجود بالفعل اسماً أو صفة مميزة. وبهذا يكون الحكم الشخصي ضروريّاً لجعل حجج المتكلمين في هذه الآية «جعل» تأخذ المعنى الأول. وقد سبق له أن ردَّد تكراراً ألّا مكان للآراء الشخصية في العقيدة، وعلى الحقيقة أن يتمّ التعبير عنها بجلاء في النصوص الإسلامية المقدسة وتكون هي نفسها شاهدةً على نفسها. وبيّن ابن حنبل في خلال استجوابه أنّ معنى الخَلْق لم يكن المقصود؛ نظراً لازدواجية معنى المصطلح «جعل»[٣٢].

---

(٢٩) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٥٩.

(٣٠) **القرآن الكريم**، «سورة الزخرف،» الآية ٣.

(٣١) أحمد بن محمد بن حنبل، **الردّ على الزنادقة والجهمية**، تحقيق محمد حسن راشد (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ص ٢٢ ـ ٢٤، و Morris S. Seale, *Muslim Theology; a Study of Origins with Reference to the Church Fathers* (London: Luzac, 1964), pp. 99-101.

(٣٢) في مسار ردّه في كتاب **الردّ على الزنادقة والجهمية**، كان ابن حنبل أكثر وضوحاً في ما يتعلق بموضوع الآيات.

أما الآية الثانية التي تمَّ الاستشهاد بها في أثناء استجواب ابن حنبل، فهي تلك التي تلاها عبدُ الرحمن بنُ إسحاق قائلاً: «يقول الله: ﴿**ما يأتيهم من ذكر من ربِّهم مُحْدَث**﴾[٣٣]، هل يمكن لشيء ما أن يُحدَثَ ولا يكون مخلوقاً؟»[٣٤].

وقلت له، يقول ابن حنبل: «يقول الله القادر على كلّ شيء: ﴿**ق والقرآن المجيد**﴾[٣٥] والمجيد الذي تقتبس منه ليس فيه ألِفٌ أو لام[٣٦]. فدعنا نحلّ هذه العقدة. إذ ذاك لفت عبدُ الرحمن بنُ إسحاق نظر ابن حنبل إلى آية قرآنية، مذكّراً إياه بأنّ كلمة «الذِّكْر» تعني القرآن. واستناداً إلى هذه الفرضية سأل: أليس من الواضح أنّ كلّ مُحْدَث مخلوق؟ وفي ردّهِ، أشار ابنُ حنبل إلى أنّ ما اعتبره ابن إسحاق قرآناً ليس بالقرآن. وكانت حجّةُ ابن حنبل هي أنّ القرآن يتلخّص في كلمة «الذِّكر»، وأن مصطلح الذكر نفسه من دون «أل»، فالتعريف لا يشير إلى القرآن. ولِيُثبت أن «أل» التعريف تشكّل فارقاً، فقد اقتبس آيةً أُخرى تظهر فيها «أل» التعريف، وبيّن بوضوح أنه في الآية التي اقتبسها مُستجوِبُوه ليس هناك «أل» التعريف، قاصداً بذلك أن الـ «أل» غائبة. هنا يميز ابن حنبل بين الذكر بمعنى أنه «نذير، أو مذكِّر» أو «ذِكْر» بمعنى القرآن. ونتيجةً لهذا، فإنّ الجديد المُحْدَث لا يشير إلى القرآن وإنما إلى شيءٍ آخر. وبناءً على ذلك، فإنّ النقاش يفقد بالتالي صلته بموضوع النقاش الذي هو خَلْق القرآن. وفي سياق الردّ قدّم ابنُ حنبل المزيد من الأدلّة الدامغة التي تركّز على ناحية أخرى من الآية. وخلافُهُ هذا مع مُستجوبيه قد حوّل النقاش من كلمة «ذِكْر» إلى كلمة «مُحْدَث». وشرع في إلقاء خطبةٍ مؤثّرة: «هذا إذاً هو دليلنا من كلام الله وهو «الإنذار الأخير» من الله في ما يتعلق بمهمة الرسول (ﷺ) الذي لم يكن يعلمها قبل أن يتعلمها من الله، وبهذا المعنى فهو يكون مُحْدَثاً»[٣٧].

---

(٣٣) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآية ٢.

(٣٤) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٩. انظر نقاشاً مشابهاً في: ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٥٧.

(٣٥) **القرآن الكريم**، «سورة ق،» الآية ١.

(٣٦) ابن حنبل: المصدران نفسهما، ص ٤٩ و٥٧ على التوالي.

(٣٧) ابن حنبل، **الردّ على الزنادقة والجهمية**، ص ٣١، و Seale, *Muslim Theology; a Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, p. 110.

وبعبارة أخرى هو «جديد» يصف معرفة الرسول وليس أفعال الله.

وفي سياق تقديم الاقتباسات القرآنية قام المُستجوِبُون بجهود لِلَجْمِ الحديث الذي قد يُثبت أنّ القرآن مخلوق. وقد احتجّوا بالقول إن حديثاً معيّناً يتضمّن عبارة «الخلق». قال ابن حنبل: «فقال لي بعضهم: فما تقول وذَكَر حديث عمران بن حصين: «إنّ الله كتب الذكر» فقال: إن الله خلق الذِّكر! فقلت: هذا خطأ، حدّثنا غير واحد: «إن الله كتب الذكر»»[٣٨]. واقتباس كهذا هو أمر أساس تكون له قوة التأثير على تمييز ابن حنبل بين «ذِكر» و«الذِّكر». والتضمين في هذا التقليد هو أن «الذِّكر»: مصطلح يعترف به حتى ابن حنبل نفسه أنه وصفٌ للقرآن بأنه مخلوق. وقد ردّ ابن حنبل بأن هذا الاقتباس يفتقر إلى الدقّة وأن القراءة الحرفية هي: «إن الله كتب الذكر»[٣٩].

إن النص الديني الذي قدّمه المتكلمون كان يكفي لجعلهم مقتنعين بأنهم قدّموا وِجهة نظرهم، وأثبتوها حتى على المستوى الذي يقبل به المحدِّثون. وفي ضوء ما اعتبروه انتصاراً فكريّاً، فإنّ عدم قبول المحدِّثين سبَّب إحباطاً للمتكلمين. وبحسب رواية الجاحظ فإنّ ابن أبي دُؤاد قاطَعَ ابنَ حنبل قائلاً: «تَلَوْنا عليك آياتٍ من الكتاب»[٤٠]. لكنّ الحنابلة على أي حال، ظلوا يعتقدون أنهم في مجال النصوص الدينية قد قاموا بتحييد كل الحجج. وبالنسبة إلى ابن حنبل وأتباعه فإن المتكلمين لم يقدّموا فكرةً مقنعة.

ويزعم كلٌّ من الطرفين أنه قد انتصر في المناظرة. ومثل هذا الرضى عن الذات هو أمرٌ متوقع في مثل هذه الحالة. وعلى كلٍّ، فإننا إذا وضعنا جانباً الدعاوى الواضحة، فإن ادّعاء الانتصارات في الجدال التي ينسبها كلّ فريق إلى نفسه، ناجمٌ عن إيمان كل فريق بأنه قد انتصر على الفريق الآخر. إذ يؤمن كلٌّ من المحدِّثين والمتكلمين بأن موقفهم لم يتزعزع بفعل حجج الخصوم. وهذه المفاهيم المتعارضة عن الاستجواب تنبثق من الفوارق العميقة لوجهات النظر، القائلة إن لكلٍّ منها طبيعته الخاصة وشرعيته في

(٣٨) ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٥٨.

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **خلق القرآن**، ج ٣، ص ٢٩٥.

التفسير القرآني. وكانت خطة ابن حنبل في جدله مبنيةً على تبيان استخدام خصومِه آياتٍ إشكاليةً تحتمل الكثير من التأويلات، ولذلك لا يمكن استخدامها كدليل قاطع في مجال إثبات خَلْق القرآن. ولهذا، كان همُّه إظهار المعاني المتعددة أو غموض الآيات الملتبسة. وكانت إجاباته في أثناء الاستجواب صارمةً، ولم يَحتَجْ إلى أن يفعل أكثر من الإشارة إلى غموض الآيات.

والسؤال هنا: لماذا كان ابنُ حنبل مهتمّاً بإظهار الازدواجية واللَّبس للآيات القرآنية المقتبسة؟ ولماذا لم يشعر بالحاجة إلى أن يقدّم تفسيراً مُقنعاً لهذه الآيات؟ ولكي نفهم موقفه ومدخله، علينا أن نأخذ في الحسبان أن ابن حنبل لديه تأملاتٌ عميقة في ما يتعلق بتراكيب النص. وقد تركزت تحفُّظاته حول نقطتين. أما النقطة الأولى، فهي أنه في أغلب الأحيان، لم تكن هذه التفسيرات للنصوص تعتمد على سلسلة من النَّقَلة الذين تربطهم بالمرجعية الأصلية المطلقة التي هي: الرسول. ومثل هذا النص كان مهمّاً وحاسماً بالنسبة إلى المحدِّثين كابن حنبل، الذي كان يتوقع تفسير هذه النصوص المُشْكِلة بالعودة إلى الرسول نفسه. وقد عبّر ابن حنبل عن شكوكه بالنسبة إلى الالتباسات القرآنية حين قال ما يلي: «هناك ثلاثة علوم بلا جذور (أصل): المغازي منها والملاحم والتفسير»[٤١]. والمشكلة التي تواجهنا هي غياب سلسلة نَقَلة تعود إلى الرسول مباشرة. وتتفق هذه الملاحظة مع مفكّري القرن الثالث الهجري؛ إذ إن المحدِّثين الذين ركّزوا انتقاداتهم على سلسلة نَقَلة الحديث، توقّعوا أن تكون تلك السلسلة تعود إلى الرسول بالفعل. وهكذا يمكننا فهم لماذا كان ابن حنبل غير راضٍ عن تأويلات التباسات النصوص القرآنية، وذلك لأن المفسّرين لم يستخدموا المعطيات والمعايير نفسها التي استخدموها في نقل الأحاديث النبوية عن الرسول.

وإن دراسة معارضة للتفاسير القرآنية تنتقص من أهميتها هي من العوامل التي ولّدت الشكوك حول التفسير في دوائر المحدِّثين: «ويجدر بنا النظر إلى أنه قد أثيرت تساؤلات حول كل تفسير قرآني لكلمة الله في

(٤١) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج ٤، ص ١٧٨ ـ ١٨٠. أود أن أشكر أدريان لايتيس (Adrian Leites) لإشارتها عليّ بهذا المقتبس.

بداية القرن الثالث. وكانت تقوم على تديُّن صارم ضمن دوائر المحدِّثين المتزمّتين. ففي مقابل التفكير السليم والحر والمبني على (الرأي)، قاموا بالتمسُّك بالحديث والسنّة[٤٢].

وهذا المناخ المشحون بالشكوك قد يكون له تأثيره في ابن حنبل، الذي نشأ وباشر دراسته في نهاية القرن الثاني للهجرة. ومع أنه لم يرفض بالكامل الالتباسات القرآنية، فقد تساءل عن سلطة التفسيرات البشرية ومشروعيتها، وبالتحديد، في حالة الآيات التي تحتمل التأويل.

إن تحفظات ابن حنبل حول تفسير الآيات الغامضة، وانتقاداته أسلوبَ خصومه في استخدام هذه الآيات تبدو واضحةً في معرض رَدِّهِ على الزنادقة والجهمية: «هذا ما أورده أبي في سياق تفنيده لآراء الزنادقة والجهمية في ما يتعلق بالنصوص والآيات المتشابهة والملتبسة في القرآن التي بحثوا فيها وأساؤوا تفسيرها[٤٣]. وقد تركّز الردّ على الآيات والأحاديث التي ساقها خصوم ابن حنبل باعتبارها أدلةً دامغة على أن القرآن يُثبت مسألة خَلْقِه بنفسه. وقد تجاوز ابن حنبل هذه الآيات الواحدة تِلو الأخرى، وحاول هدم ونسف حجج خصومه بالتدليل على أن هذه الآيات لا تتضمّن معنى واحداً محدداً غير ملتبس. وانبنى الردّ على اتهام الجهمية باستخدام ثلاث آيات ملتبسة في القرآن[٤٤]. كما احتجّ ابن حنبل في جدله مع الجهمية بأن المبتدع يبني مقولته على ازدواجية الآيات والتباساتها[٤٥]. وبرأيه، فإن استخدام الجهميةِ لفظةَ «ذِكْر» و«مُحْدَث» للآيات هو محاولةٌ لإرباك الناس عن طريق استخدام الآيات الغامضة والمتشابهة[٤٦].

إن مهمة النص القرآني هي تقديم العقيدة الصحيحة وقواعد السلوك للمؤمنين. والعبارات التي تظهر في النصوص والأدبيات المقدسة هي القواعد الأساسية التي يقوم عليها الدين. وبما أنها كلام الله، فإن لها

---

(٤٢) Harris Birkeland, *Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran* (Oslo: I Kommisjon Hos Jacob Dybwad, 1955), p. 42.

(٤٣) ابن حنبل، **الردّ على الزنادقة والجهمية**، ص ٥ ـ ٦، و Seale, *Muslim Theology; a Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, p. 96.

(٤٤) المصدران نفسهما، ص ٢٠ و٩٨ على التوالي.

(٤٥) المصدران نفسهما، ص ٢٢ و٩٩ على التوالي.

(٤٦) المصدران نفسهما، ص ٣٠ و١٠٨ على التوالي.

مكانتها الفريدة، وتتجاوز حدود الفهم البشري. وهو الشرط الوحيد لبلوغ هذه المنزلة؛ لكونها كلام الله، فمعناها يجب أن يكون موضحاً لنفسه ولا يحتمل التأويل. وحين يفهم العلماء النصوص القرآنية بطريقة مختلفة، تفقد الآيات مكانتها. وبعبارة أخرى، عندما يتعلق التفسير بآية تتعلق بفعل الإنسان وحرية الاختيار، فإن مثل هذه الآية يجب تصنيفها باعتبارها متشابهةً ملتبسة المعنى ولا يصحّ استخدامها كأساس، أو كركنٍ من أركان العقيدة الإسلامية.

وبحسب ابن حنبل، فإنّ الوسيلة الوحيدة هي من خلال السنّة النبوية: «والسنّة عندنا آثار رسول الله (ﷺ) والسُّنة تفسّر القرآن»[٤٧]. وهذا الموقف يصنّف ابن حنبل بين المفسرين المتشدّدين، الذين يرفضون الرأي الخاص كأداةٍ لتفسير القرآن، ويحدّدون التفسيرات القرآنية بالمأثور النبوي. إذا كان معنى الآية القرآنية غير واضح بذاته، أو إذا كان المأثور النبوي لا يوضح المعنى، فإنه يجب استخدام مَلَكَات المدارك الإنسانية للفهم، وإذا كانت الآية ملتبسة ومن المتشابهات فلا يمكن الأخذ بها ولا اعتبارها رُكناً من أركان العقيدة.

فالاتهامات التي كالها خصومُ ابن حنبل، والتي أقاموا عليها اعتقادهم ومنطقهم بالنسبة إلى الآيات المتشابهة، تأخذنا إلى المنطق الاستطرادي، وإلى الخلافات الأساسية التي كانت قد نشأت بين الجُمهُورَيْنِ المُتعارِضَيْن. فقد رأى المتكلمون في الآيات المتشابهة دعوةً إلى إعمال العقل البشري لجلاء تعقيدات المعنى. وحين شكّك ابن حنبل بوضوحٍ في تأويل آياتٍ بعينها كان هذا في نظر المتكلمين يمثّل نقطة اللارُجوع. وفي هذه النقطة كانت حجّة المتكلمين هي القول إن لكل فريقٍ الحق في أن يفسّر بطريقة عقلانية. ويترتب على هذا أن يكون التفسير الأكثر عقلانية هو المعتمد والمرجع.

وبالمقابل، فقد اعتبر المحدِّثون أن هذه الآيات يكتنفها الغموض. وبهذا فإن نقطة اللارجوع بالنسبة إلى المتكلمين هي نهاية الحوار والقطيعة مع المحدِّثين. وإذا أخذنا هذا في الاعتبار، يمكننا معرفة لماذا ادّعى كلٌّ من الفريقين الانتصار على الآخر. فقد بيّن ابن حنبل أن الآيات القرآنية التي

---

(٤٧) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٤١ وهناك تعليق مشابه في ص ٢٥٢.

عرضها المتكلمون لم تكن واضحة، وبالتالي لا يمكن الأخذ بها ولا استخدامها في الجدال الدائر. كما اعتبر المتكلمون تلك الآيات مِنَصّةً للانطلاق لِسَوْق التبرير القائل إنّ تفسيراً بعينه هو أكثر عقلانية وقَبُولاً من سواه. وكانت حجةُ ابن حنبل قد اكتملت حين أظهر التشابه والالتباس. وشعر المتكلمون أن ابن حنبل قد تجنّب الخوض في القضية برمّتها. إن ثمة انسجاماً وتماسكاً مهمّاً في حجج ابن حنبل بالنسبة إلى تفسير القرآن. وفي الحالين، فإنّ ابن حنبل في هذا يكون قد حدّد قدرات الإدراك الإنساني. فإذا كانت النصوص الإسلامية ليست واضحة بذاتها، فلا يمكنه الغوص بحثاً عن معناها.

ومع التسليم بالمعاني السامية التي جلبتها التجربة الدينية وأسبغتها على الوحي الإلهي، والتي تولّى التفسير القرآني تبيانها، وإذا كانت مثل هذه الاجتهادات تتضمن التطوير واستقلالية الأفكار والحلول، فإن ابن حنبل قد أحاط بالموضوع.

وبالمقابل، فإن المتكلمين قاموا بتحويل مجرى قدراتهم وطاقاتهم، ووجّهُوها نحو المعضلة التي كان ابن حنبل قد حاول تَفادِيَها. إن جوهر فكر المتكلمين يتمحور حول قدرتهم على حلّ المشاكل التي لم تكن قد حُلّت حتى تلك اللحظة، والمتعلقة بالعقيدة والآيات القرآنية المتشابهة، أو الملتبسة. وإن تحفُّظات المحدِّثين حول مسلَّمات واجتهادات فكرية كهذه، وانجذاب المتكلمين إليها، قد ولّدت مُجتَمَعَيْنِ تختلف مقاصدُهما، مُنقطِعَيْنِ لا يمكن أحدهما التواصل مع الآخر.

لقد كانت المحنة هي أول وأبرز مصادمة بين هذين المُجتَمَعَيْنِ المُتنازِعَيْن على المرجعية والسلطة التي توجّه مسار الإسلام وتحدّده.

الفصل التاسع

مـا بعـد النـزاع

أولاً: ابن حنبل والبلاط

بعد عقدٍ ونصف من إطلاق سراح ابن حنبل، تغيّر سلوك البلاط الحاكم منه تغيُّراً دراماتيكيّاً، من المضايقة المباشرة إلى الاسترضاء والإغراءات بالدعوات والعطايا. فحين أُطلِق سراح ابن حنبل من استجوابات المحنة، كانت تُساوره وعائلتَه المخاوفُ العميقة من احتمال اعتقاله وسجنه، أو اغتياله. وحالة عدم ثقته بموظَّفي الدولة، كانت شبيهة بحالته عندما كان في طور النقاهة والاستشفاء من التعذيب الذي تعرض له، حين أعرض عن تناول عقاقير الأطباء، خوفاً من أن يكون ابنُ أبي دُؤاد قد دبّر من يدُسّ السُّمّ له[1]. وفي وقتٍ لاحق، لعله يكون أيام خلافة «الواثق»، كان ابن حنبل متوارياً عن الأنظار[2]. ولعل سبب ذلك هو استلامه رسالةً من إسحاق ابن إبراهيم، والي بغداد، تنصحه بتَفادي الاجتماع بالآخرين، وبِتَرْك المدينة حين يزورُها الخليفة[3]. ويقال إنّ ابن حنبل بعد استلامه تلك الرسالة

---

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **التاريخ الكبير: أو تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، تحقيق محمد عبد الهادي شعيرة (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧٣)، ص ٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٦، وأبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، دراسة وتحقيق محمد نغش (القاهرة: مطبعة دار الثقافة، ١٩٧٧)، ص ٨٣ ـ ٨٤.

تحاشى الظهور[٤]، وآثر البقاء في بيوت الأصدقاء الثقات كما لو أنه كان (فَزِعاً) مقفلاً على نفسه، ملازماً بيته[٥].

وما من شك أنه كان لجواسيس الخليفة يدٌ في تخويف ابن حنبل لِمنعه من إثارة الشغب والقلاقل والعصيان. وفي الوقت الذي تسلّم فيه الواثق سلطة الخلافة، وربما قبل ذلك، فإنّ مصير ابن حنبل وأفكاره كانا قد أصبحا قوةً فاعلةً في الحياة السياسية في بغداد. وطبقاً لما أورده الذهبي، فإنه إبان محنة استجواب ابن حنبل أخذ المشاركون في الاستجواب في الحسبان النتائج المحتملة لموت ابن حنبل، أو حدوث تدهور شديد في صحّته. وقد اعتقد بعضهم أن هذا قد يتسبب في حدوث اضطرابات شتى. وخوفاً من ردود الأفعال العنيفة لدى الجماهير، كان ابن أبي دؤاد يرغب في إطلاق سراح ابن حنبل بعد تعذيبه مباشرة[٦]. وكان لدى ابن أبي دؤاد ما يبرّر خوفه من نفوذ أو تأثير ابن حنبل السياسي. وفي وقت لاحق بعد إطلاق سراحه كانت جماعةٌ من الفقهاء قد قدِمت إلى ابن حنبل، ممثّلةً شرائحَ من أهالي بغداد، بقصد تنظيم عصيان ضد الخليفة الواثق. وقد رفض ابن حنبل ذلك بشدة وانتقد فكرة العصيان المحتمل[٧].

ولم تتوقف عذابات ابن حنبل عندما تسلّم الخليفة (المتوكل) السلطة. حتى حين كان تحوُّل مجريات الأمور السياسية قد بدأ في أواخر سنوات حكم الواثق[٨]. فإنّ بعض أعداء ابن حنبل وزُمرة من المتكلمين كان لهم التأثير على المتوكل في السنوات الأولى من تولّيه الخلافة[٩]. وإبان السنتين الأُوليين من خلافة المتوكل، حين كان يراجع حساباته وتوجُّهاته الدينية السياسية، كان أعداء ابن حنبل لا يزالون يفعلون كل ما في وسعهم لتشويه

---

(٤) ابن حنبل، المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٦) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٥٣. نواجه رأياً مختلفاً ينسب إلى ابن أبي دُؤاد، طبقاً لما كان يريده للإبقاء على ابن حنبل في السجن، انظر: ابن حنبل، المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٧) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٥٦، وابن حنبل، المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٨) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٣٥٠.

(٩) بالنسبة إلى التحول السياسي التدريجي للمتوكل، انظر: M. Hinds, «Mihna,» in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).

سُمعته. وكان أحدهم، ويدعى إسحاق بن إبراهيم المصعبي حاكم بغداد، الذي كان قد استجوب ابن حنبل وشاهَدَ عملية جَلْدِه، كان قد أَمَرَ بجلبه إلى بلاط الخليفة حين نُمي إليه أن ابن حنبل قد أهان ابنه محمداً بتركه بغداد من دون أن يقدم له الاحترام اللائق به. وقد ذكر إسحاق بن إبراهيم المصعبي هذه الحادثة للمتوكل، الذي كان قد أمر بعودة ابن حنبل إلى بغداد[(١٠)].

وتبع هذا الإحراجَ المزيدُ من التعقيدات الجدّية، التي قيل فيها إنّ ابن حنبل قد آوى في بيته (عَلَويّاً). في المصادر الحنبلية يعتبر محمد بن شجاع بن الثلجي مجرماً[(١١)]. والصورة التي ترسم سيرة ابن الثلجي تُلقي الضوء على دوافعه لتشويه سمعة ابن حنبل. إنّ ابن الثلجي هذا كان قاضياً من الحنفية يوصف بأن له ميلاً إلى مذهب المعتزلة[(١٢)]. وكان أيضاً متمكّناً من الأحاديث النبوية، ومتهماً بأنه يستخدم معرفته هذه في هذا الفرع من العلوم لوضع الأحاديث في التشبيه والتجسيم ونسبتها إلى المحدِّثين[(١٣)]. وبالنسبة إلى سياسة البلاط، يكفي القول إن هذا الأخير قد نال الحظوة في البلاط بواسطة وتدخُّل إسحاق بن إبراهيم المصعبي، عدوٍّ ابن حنبل القديم، الذي كان قد

---

(١٠) الذهبي، **التاريخ الكبير: أو تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، ص ٥٨، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار المعارف، ١٩٦٦)، ج ١٠، ص ٣٣٧.

(١١) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٥٩، وابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٨٦ ـ ٨٨.

(١٢) عبد القادر بن محمد بن نصر بن أبي الوفاء القرشي، **الجواهر المُضيّة في طبقات الحنفية** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م)، ج ٢، ص ٦١. وهو مذكور في: أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، اكتشفها وحققها فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية، ١٩٧٤)، ص ٣٤٤، وأحمد بن يحيى ابن المرتضى، **كتاب طبقات المعتزلة** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١)، ص ١٢٨ ـ ١٢٩ و١٤٠. ويظهر كذلك في: Muḥammad Ibn Isḥaq Ibn al-Nadim, *The Fihrist of al-Nadīm; a Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, editor and translator Bayard Dodge, Records of Civilization: Sources and Studies; no. 83, 2 vols. (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 510-511.

وهناك بيانات مقتطفة تتعلق بابن الثلجي يمكن العثور عليها، في: W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* ([Edinburgh]: Edinburgh University Press, [1973]), pp. 203 and 282.

(١٣) ابن المرتضى، المصدر نفسه، ص ١٢٩، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤)، ج ٩، ص ١٨٩.

أقنع الخليفة بإرسال ابن حنبل إلى بغداد حتى قبل أن يلتقيا(١٤). هذه الصورة الجانبية تتوافق مع ما ذكرناه من ملاحظات آنفاً، والقائلة إن مُؤدِّي الأدوار الأساسيين في اضطهاد المحدِّثين كانوا من الحنفية والمعتزلة. وفيما كان أتباع الحنفية والمعتزلة يرَوْنَ بأُمّ أعينهم تدهور وانحسار سلطتهم، كان ابن الثلجي أحد آخر المعتزلة ذوي النفوذ في البلاط، الذين عزفوا على وتر عداوة المتوكل للشيعة، من أجل توسيع الهوة بين الخليفة المتردّد وابن حنبل، الذي يعتبر الرائد الأخلاقي البارز للمحدِّثين.

ونتيجة الاتهامات التي وجّهها ابن الثلجي لابن حنبل أمَرَ المتوكلُ مظّفرَ بنَ الكلبي (صاحب الخَبَر) الذي كان مُولجاً بتسقّط الأخبار، بتفتيش بيت ابن حنبل(١٥). وذات ليلة ظهر ابن الكلبي مع مجموعةٍ من مُعاونيه أمام منزل ابن حنبل، وتلا عليه رسالة الخليفة القائلة إنه يُؤوي عَلَويّاً في بيته، وانتظر ردّة فعل ابن حنبل على ذلك. وبعد نَفْيِ ابن حنبل هذا الادّعاء، وقَسَمِهِ أنه لا عِلم له بشيءٍ من هذا، وأنه لا يُؤوي أحداً، وعلى الرغم من ذلك، فقد أمر ابنُ الكلبي بتفتيش المنزل. كان التفتيش من الدقة بمكان، حتى إنه لم يستَثْنِ زريبة الحيوانات، وشمل أيضاً غُرف الطابق العلوي، والسطح، ورفوف المكتبة (تابوت الكتب) وأقسام الحريم. ويروي صالح أن المجموعة التي قامت بالتفتيش كان من بين أعضائها امرأتان قامتا بتفتيش حُجُرات الحريم في بيت ابن حنبل. ويضيف قائلاً: إنّ المجموعة قامت بتفتيش البئر وأدلوا بها عدداً من الشموع(١٦). إلّا أنهم فشلوا في العثور على أي عَلَوِيٍّ في بيت ابن حنبل، ولا في بيت أبنائه. وبناءً عليه، قدّمت المجموعة تقريرها إلى المتوكل، الذي طبقاً لرواية حنبل، أدرك أن ابن حنبل كان ضحية مكيدةٍ مدبَّرة(١٧).

---

(١٤) Ibn al-Nadim, Ibid., pp. 510-511.

(١٥) الذهبي، **التاريخ الكبير: أو تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، ص ٥٩. مظفر وابن الكلبي ورد ذكرهما على أنهما شخصان مختلفان، انظر: ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٨٧.

(١٦) ابن حنبل، المصدر نفسه، ص ٨٨، وأبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ١٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦٧)، ج ٩، ص ٢٠٧.

(١٧) ابن حنبل، المصدر نفسه، ص ٨٨، والذهبي، المصدر نفسه، ص ٥٩.

وبعد هذه الحادثة حاول المتوكل استرضاء وتهدئة ابن حنبل بأن عَرض عليه الدعمَ الماديّ. وأرسل أحد حُجّابه إلى ابن حنبل يخبره بأنه مُبرّأ من التهم الموجّهة ضده[١٨]. وكان الحاجب يحمل معه مبلغاً من المال ليضعه في تصرُّفه، فرفض ابن حنبل قَبُول هذه الهبة. وقد حذّر الحاجبُ ابن حنبل من مغبّة رفضِه الهِبة؛ لأنه سيترتب على ذلك توتُّر العلاقة بينه وبين الخليفة. ومن الواضح أنّ هذا الإنذار أقنع ابن حنبل بقبول المال. وقام ابن حنبل مع طلوع الفجر بعد ليلةٍ طويلةٍ من الأرق بجمع أفراد عائلته وبعض أصدقائه الموثوقين وبعض الأتباع المقرّبين من أمثال: عبدوس بن مالك[١٩] والحسن بن البزّار[٢٠] وهارون الحمّال[٢١] وأحمد بن ماني[٢٢] وابن الدورقي[٢٣]، ورتّبوا في ما بينهم توزيع المال على فقراء المحدِّثين[٢٤] القاطنين في بغداد والكوفة[٢٥] والتبرّع بمبلغٍ منها للصدقات.

وبعد ثلاثة أعوام من حُكم المتوكل تُوُفّي إسحاقُ بنُ إبراهيم المصعبي. بعدها قام المتوكل بدعوة ابن حنبل للقدوم إلى سامرّاء، مركز إقامته. وقد حاول ابن حنبل تجنُّب تلبية دعوته بالتذرُّع بأنه قد بلغ من العمر عِتِيّاً، وأنه عجوز

---

(١٨) المصدران نفسهما، ص ٩٩ ـ ١٠٠، وص ٦٠ على التوالي.

(١٩) محمد بن الحسين بن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصحّحه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٢٤١ حيث يظهر أنه «العطّار».

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤٠، حيث يظهر على أنه الحسن بن الهيثم البزّار.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٩٦، ويظهر أيضاً على أنه البزاز.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢٣) ويظهر أحد الأخوين أحمد الدورقي بوصفه واحداً من أوائل المستجوبين، للدفاع عن المحنة. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١. أما أخوه فهو يعقوب بن إبراهيم الدورقي (ج ١، ص ٤١٤).

(٢٤) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ١٠١، والذهبي، **التاريخ الكبير: أو تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، ص ٦٠.

(٢٥) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٦٠. ويتضمن هذا عبد الله بن سعيد أبي سعيد الأشج (المتوفى ٢٥٢ هـ)، وقد كان إلى حدّ ما معتدلاً ـ وسطيّاً ـ في أوساط المحدّثين، انظر: ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٥، ص ٢١١. ثمة محسن آخر هو محمد بن العلاء أبو كريب (المتوفى سنة ٢٤٨ هـ) الذي كان يعتبر من المحدّثين الضالعين في العلم. وقد قال فيه ابن حنبل: «لو كان لي أن أنقل عن واحد من اثنين دافعا عن المحنة، لكان عليَّ أن أنقل عن أبي معمر، وعن أبي كُريب» (ج ٩، ص ٣٢٤). وورد ذِكْرُ واحد من هؤلاء الذين دافعوا عن «المحنة» في: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٨٦.

مريض، لكن ذلك لم يمنع المتوكل من الإصرار على الدعوة[٢٦]. ونتيجةً لهذا، ذهب ابن حنبل وبرفقته ابناه صالح وعبد الله وعمُّه إسحاق بن حنبل[٢٧].

وكان اهتمام الخليفة مبعث ضيقٍ بالنسبة إليه وتحدّياً له. وكانت عاقبةُ هذا الموقف أن واجه ابن حنبل كلَّ هذه التفاصيل الدنيوية بتماسكه الأخلاقي العميق. وكان المسكن والملبس والمأكل ميدان الصراع في معركته مع حفاوة استقبال المتوكِّل له[٢٨]. وشدّد على إثبات استقلاليته وتمسُّكه باستئجاره غرفةً، مُفضِّلاً إياها على الإقامة في دُور ضيافة أمير المؤمنين، ومع ذلك فإن ما حقّق بعض التوازن هو إقبال ابنَيه وعمِّه على الاستمتاع بهذا الترف، وكانوا على استعدادٍ لِقَبُول عطايا الخليفة[٢٩].

ونتيجةً لرفض ابن حنبل تناوُل طعام الخليفة، تدهورت صحته إلى درجة أن الخليفة المتوكل دفع بطبيبه الخاص لمعاينة الشيخ العجوز[٣٠]. وتَبيّن نتيجة فحص الطبيب له أن حالة ابن حنبل موضع ملاحظة أمّ الخليفة، التي كانت قد رأته حين أُجبر على لقاء حفيدها المعتزّ[٣١]. وقد قالت لابنها المتوكل إن ابن حنبل ليس من ذلك النوع من الرجال الذين يطمعون في شيء مما يملكه، وإن حالته الصحّية ليست على ما يرام.

باختصار، فإن أُمّ الخليفة كانت ترى أنه من العبث الإبقاء على ابن حنبل في البلاط. وقد فعل ابن حنبل كل ما في وُسعه لإبلاغ الخليفة بهذه الرسالة. وفي طريق عودته إلى بغداد أقسم أنه لن يعلِّم الحديث بعد الآن ليسوّغ بذلك عدم قدرته على التعاون مع البلاط[٣٢]. وتحاشى في ما بعد الاتصال بالخليفة وحاشيتِه. وقد بدا هذا السلوك ظاهراً للعيان في خلال مقابلته مع المعتزّ (الحفيد)؛ إذ إنه حين دخل على الأمير الشاب

(٢٦) ابن حنبل، المصدر نفسه، ص ١٠١، والذهبي، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٧) المصدران نفسهما، ص ١٠٢، وص ٦١ على التوالي. ويوضح حنبل أنه وقف أيضاً معهم بعيداً، لكن ابن حنبل كان قد طلب منه العودة.

(٢٨) ابن حنبل، المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٣٠) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣١) ابن حنبل، المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨، والأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ٢١١.

الذي حيّاه بأدب، واجهه بجفاء ولم يكلّف نفسه عناء الردّ!

ومن الواضح أنه كان من بين الذين حضروا هذه المقابلة واحد اسمه إبراهيم بن إسحاق، وكان في غاية الاستياء والغضب، إلى درجة أنه قال إنه كان يودُّ قتل ابن حنبل عقاباً له على سلوكه الفظّ مع الأمير[٣٣]. وربما كان وعي ابن حنبل أو إحساسه بسوء حالته، وعدم تأكده من المدة التي سيقضيها بعيداً عن بيته هما اللذان دفعاه إلى كتابة وصيّته[٣٤]. وكان الشهودَ على كتابة الوصية ابناه عبد الله وصالح، وشخصٌ ثالثٌ يُدعى أبا يوسف[٣٥]، والتي ذكر فيها الشأن المالي بعد فقراتٍ عدةٍ من الملاحظات والتوجيهات الوعظية البنّاءة. وقد أوصى بدفع خمسين ديناراً هي دَيْنٌ عليه إلى عبد الله بن محمد فوران. أمّا المبادرة التالية في الوصية، فهي أن يُقسَّم باقي ما لديه بين أحفاده، من أبناء صالح وعبد الله. وكان نصيب كل حفيد عشرة دراهم. وجدير بالذكر في هذه الوصية أنّ ابن حنبل كان قد حدّد أن يُعطى الذكر والأنثى بالتساوي[٣٦].

وبعد ستين يوماً من سماح المتوكل لابن حنبل بالعودة إلى بغداد، عمل جاهداً على ألّا يعلم أحد بعودته إلى المدينة. وتدبّر أمر بيع الرداء الذي كان قد وهبه إياه الخليفة، ووزّع ثمنه على الفقراء[٣٧]. لكنّ هذا لم يضع حدّاً لعلاقته مع المتوكل؛ حيث كان الخليفة يستطلع أحواله، ويستطلع رأيه كما في حالة أموال ابن أبي دُؤاد[٣٨]، كما كان يسأله عن رأيه في شرعية أحكام بعض العلماء، أمثال القاضي يحيى بن أكثم، ومحمد بن شجاع ابن الثلجي[٣٩]. كذلك سأل الخليفة ابن حنبل بلهجة اعتذارية واعية أن يكتب له عن مسألة خلق القرآن[٤٠].

---

(٣٣) قد لا يكون هو «المصعبي» لأنه توفي قبل مجيء ابن حنبل إلى سامرّاء.

(٣٤) الذهبي، **التاريخ الكبير: أو تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، ص ٧١، والأصفهاني، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٣٥) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣٧) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٠، ص ٣٣٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

(٣٩) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٩، ص ١٨٩.

(٤٠) الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ٢١٦، وأبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، من عالم الإسلام (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١)، ص ٩٠.

وفي نهاية الأمر حاول إعطاءه المزيد من الأموال، لكنه واجه تصلُّب ابن حنبل وموقفه الرافض.

ثانياً: التوترات في صفوف المحدِّثين

لم تكن محصلة انتصارات المحنة كافيةً لمداواة الجروح التي ألمّت بجمهور المحدّثين؛ إذ إنّ قمع المحاكم للعلماء الذين رفضوا القول بخلق القرآن أدى إلى موت بعضهم في السجن، وازداد اضطهادُهم، وتعرضت حُرُماتهم للانتهاك. ولا تزال الذاكرة تحتفظ لنا بأسماءٍ من مثل محمد بن نوح (المتوفَّى سنة ٢١٨هـ) ونُعيم بن حمّاد (المتوفى سنة ٢٢٨هـ) والبويطي (المتوفى سنة٢٣٢هـ) وآخرين من الذين ماتوا في المعتقلات؛ لِرفضِهم الالتزام والرضوخ لطلبات المستجوِبين[٤١]، وهو الأمر الذي جعل من المتعاونين مع هذه الطلبات يبدون على درجةٍ أقلّ في المستوى الأخلاقي. إن الانقسام بين أولئك الذين قدّموا تنازلات عن بعض اقتناعاتهم، وأولئك الذين لم يقدموا مثل هذه التنازلات قد مزّق جمهور المحدِّثين إلى فِرَقٍ أهانت رموزها وقادتَها الذين كانوا قد اشتُهروا بالصلاة والورع. بعد هذه الحادثة، كانت العلاقة بين العلماء الذين قدّموا تنازلات، وبين أولئك الذين لم يخضعوا قد أصبحت على غير ما كانت عليه من قبل.

ويقدّم لنا ابن الجوزي صاحب كتاب **مناقب ابن حنبل** بعض الاستفسارات المعمّقة عن إحباطات ابن حنبل وما اعتراه من حزن وغضب، فيقول:

«وما صعبت إجابة أحد من هؤلاء على ابن حنبل كما شقّت إجابة أبي نصر التمّار، ويحيى بن معين، وأبي خيثمة؛ لِأنهم كانوا عنده في أعلى مرتبة وما ظنّ بهم الإسراع في الإجابة، فأما أبو نصر التمّار، فإنه كان من العُبّاد، وسمع الحديث من مالك والحمّادين وخَلْقٍ كثير، إلّا أنه لم يصبر على الامتحان فأجاب، فكان أحمد لا يرى الكتابة عنه، ولمّا مات لم يُصلِّ عليه»[٤٢].

والشعور بأن بعض العلماء والقادة بين جمهور المحدّثين لم يكونوا على

---

(٤١) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٩٣ ـ ٤٠١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٦.

مستوى توقُّعاتهم كان سائداً أيضاً بين العلماء المشاركين. حتى إنّ هؤلاء أنفسهم لم ينظروا إلى سلوكهم باستخفاف؛ إذ إنهم خرجوا من الاستجواب بالخزي والشعور بالذنب، بل هناك اثنان هما: أبو مَعْمَر (المتوفَّى سنة٢٣٦هـ) وسعدويه (المتوفَّى سنة ٢٢٥هـ) كانا قد اعترفا بأنهما قد كفرا[٤٣]. إن الانطباع العام الذي يستخلصه المرء من هذه المصادر هو أن المحدِّثين لم يكونوا يجيدون التعاطي مع هذه الحادثة المشينة. وقد أجاز بعض الخائبين من الذين لديهم استقامة ابن حنبل وتقواه لأنفسهم إنزال العقاب بقادتهم الخائبين. وبإمكاننا أن نتصور كيف أن الجمهور العامّ من الأتباع قد تجنب إطلاق الحكم على عدد من معلّميه وقادته الروحيّين، وذلك ليقينهم أنه في مثل هذه الحالة، ليس من الحكمة في شيء أن تحكم على أحد ما لم تمرَّ أنت نفسك بالتجربة نفسها. وعلاوةً على ذلك، فإن اتخاذ موقفٍ فعّال تجاه عددٍ كبيرٍ من النخبة قد يولّد في الغالب أزمةً كبيرةً في ميادين ومجالات التعليم والفتاوى الشرعية. ولذلك فإن المصادر لا تكشف إلا القليل عن آثار الملاحقات والعقوبات المباشرة بين جمهور المحدِّثين. وكان الاستثناء الوحيد في هذه الحالة هو ابن حنبل وبعض تلامذته. وقد كان موقف ابن حنبل تجاه أولئك المحدِّثين الذين خضعوا أو جاملوا، مشُوباً بالتردّد والقلق، لكنه لم يكن مُهادِناً في رفضِه نَقْلَ ورواية الحديث بناءً على مرجعيتهم. وكان من رأيه أنه لم تعُد تجُوز الرواية عن أبي نصر التمّار، أو أمثال يحيى بن مَعين، أو أحد من الذين استُجوبوا وأدْلَوا بشهاداتهم[٤٤]. وهناك تأكيدٌ غير مباشر لهذا الموقف كان قد اتخذه ابن حنبل في ما يتعلق بالمحدِّثين باستثناء أبي كُرَيْب (المتوفى سنة ٢٤٨هـ): «إذا كنت مضطراً إلى نقل أو رواية حديث بناءً على مرجعية أحد من الذين شاركوا في المحنة، فلن أنقل إلا عن أبي مَعْمَر وعن أبي كريب»[٤٥]. وليس من الواضح سبب اتخاذ ابن حنبل هذا الموقف المتشدّد من زملائه. وبحسب عِلمي، فإنه كان المحدِّث الوحيد الذي عبَّر عن خيبة أمله بتلك الحدّة.

إن هذا الموقف الفظّ من رواية الحديث عن الذين «أصابوا في

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

(٤٥) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٩، ص ٣٣٤.

المحنة» من المحدِّثين لا يتفق مع علاقته بهؤلاء الأفراد. وذلك لأن ابن حنبل استمرّ في عِشرة هؤلاء، بل إنه كان يستشير أحمد الدورقي الذي كان أول الأشخاص السبعة الذين استُجوِبُوا، والذي كان تعاونُه مع المحكمة في نظر ابن حنبل حاسماً بالنسبة إلى المحدِّثين حين حاول التقرب من الخليفة استجلاباً لعطاياه. مع العلم أن ابن حنبل بعد المحنة كان قد أرسل إلى أبي كُريب بعضاً من المال الذي كان قد أخذه من الخليفة المتوكل(٤٦). ويدل هذا على أن ابن حنبل قد ظل على علاقة ببعض الذين خضعوا للسلطات إبّان المحنة. ونحن نعلم أيضاً أنه صَفَحَ عن بِشْر بن الوليد، وإبراهيم بن المهدي، وعباس الأنباري، بناءً على رفضهم التعاون مع السلطات إلّا بعد التهديد(٤٧).

ومن جهة أخرى، فإن كتاب **المناقب** يحتوي على فقرة مؤثرة يذكر فيها الإهانات التي تلقّاها يحيى بن معين، صديق وزميل ابن حنبل القديم، في خلال مرضه في السجن(٤٨). حيث إن يحيى بن معين دخل إلى الحجرة، وحيّا ابن حنبل، لكنه رفض الردّ عليه. ويذكر الراوي أبو بكر المرُّوذي، مفسّراً ذلك أن ابن حنبل كان قد أقسم أنه لن يكلّم أحداً ممّن أدلَوا بشهاداتهم في أثناء الاستجواب (أي الذين خضعوا) حتى يلاقي ربه (أي أن يموت). ونتيجةً لهذا، نذكر أن يحيى بن معين وهو أحد أبرز علماء عصره وزميل ابن حنبل المقرب، والذي قام مراراً وتكراراً بالاعتذار من ابن حنبل ظل اعتذاره بلا جدوى؛ إذ رفض ابنُ حنبل الصفح عنه.

وقد ذهب علي بن المديني، وهو أحد أبرز وأجلّ العلماء من المحدِّثين الذين عاصروا ابن حنبل، إلى ما هو أبعد من المشاركة؛ إذ إنّ هذا العالِم البصري اشتُهر بتقديمه لابن أبي دُؤاد المعلومات التي تدعم موقف المعتزلة(٤٩). وكان هذا يُعدّ في نظر زملائه خيانةً. إن السقوط

---

(٤٦) ابن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ١٠١.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٤٨) رُويت هذه الرواية عبر أبو بكر المرّوذي، انظر: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٨٩.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٩٠ ـ ٣٩٢، وابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٧، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

المأساوي لابن المديني، الذي كان واحداً من أبرز العلماء المعاصرين لابن حنبل، يصوّر لنا كيف أن المحنة قد سحقت مثقّفي المحدِّثين. إن المكانة العلمية السامية التي كان يتمتع بها ابن المديني قبل المحنة تكشف عنها الحكاية التالية: «حين كان عليُّ بن المديني يقدُم بغداد كان يتصدّر الحلقة التي يؤُمُّها يحيى بن معين وأحمد بن حنبل والمعيطي، فيما كان الناس يتناظرون، ويحتكمون إليه في ما يختلفون فيه[٥٠]. وكانت مكانة علي في مثل هذه الندوة التي كان ابن حنبل ويحيى بن معين يتردّدان عليها تشير إلى عُلُوّ مكانته. وهذا ما يشير أيضاً إلى أن هؤلاء العلماء كانوا غالباً ما يلتقون، وكانوا على الأرجح على علاقة حميمة في ما بينهم قبل المحنة[٥١]. وفي حكايةٍ أخرى تضع أمام القارئ صورة عن التراتبية، يظهر ابن المديني متكئاً وهو يُملي الأحاديث على ابن حنبل، الذي كان يجلس إلى يمينه، فيما كان يجلس يحيى بنُ معين إلى يساره[٥٢]. وكان ثلاثتُهم مع بعض المحدِّثين من أمثال أبي خيثمة، يُعتبرون من النخب الفكرية في دائرة رواة عصرهم. وغالباً ما تشير المعاجم وكتب السيرة إلى أبرز شخصيات العصور المختلفة وتقارن بينها، وهذا الضرب من المقارنة كان عادةً ما يدور حول هؤلاء الأربعة[٥٣]. وكما نتوقع، فإن كلّاً منهم كان عالماً ضليعاً في حقل معين من العلوم الدينية: (الحديث، والفقه، ونقد الرجال)، وكان يُنظر فيه إليه على أنه مرجعية. وكان ابن المديني قبل المحنة ـ كما يبدو ـ من أبرز شخصيات هذه المجموعة، وبعد المحنة كانت منزلته قد انحطت وتلاشت. وقد خضع كلٌّ من هؤلاء الأربعة للاستجواب. ويُؤْثَرُ عن ابن حنبل أنه تحمّل التعذيب بجَلَدٍ، وخرج من تحته القائدَ للمحدِّثين الذي لا منازع له. أما يحيى بنُ مَعين وأبو خيثمة فقد نالتهما خسارةُ بعضٍ من مكانتهما في نظر الكثير من زملائهما. أما ابن المديني فقد أثار الغضب والاستياء في دائرة المحدِّثين. وقد رفض كلٌّ من «أبي زُرعة»[٥٤] وإبراهيم الحربي[٥٥] وأبو خيثمة نقل

(٥٠) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٩٨.
(٥١) زار ابن المديني منزل ابن حنبل وعلّق على مظاهر الزهد التي رآها.
(٥٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٠٨.
(٥٣) المصدر نفسه.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٠١.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

الحديث وروايته عنه، مع أن يحيى بن معين استمرّ في فعل ذلك(٥٦).

وبالنسبة إلى الكثير من قادة المحدِّثين المنتصرين فقد كانت المحنة تمثّل الإذلال الشخصي والكارثة. وقد نفر منهم بعض تلاميذهم وزملائهم، في حين خسر آخرون منهم احترام أصدقائهم. وعانى الكثيرون منهم الشعور بالعزلة حين تُوفي معظم أصدقائهم في السجن؛ ما أثار لديهم الشعور بعُقدة الذنب. إن هذا الارتباك الذي دار حول مكانة قادة المحدِّثين القدامى، قد ضرب بعمق في أوساطهم وسبّب شرخاً في النسيج الاجتماعي في هذا الجمهور. مع ذلك ربما يكون التأثير الأكبر والصادم للمحنة في جمهور المحدّثين ليس محصوراً بمصير الأشخاص في ذلك العصر فقط، بل يتعدّاه إلى السقوط في الجدالات حول القضايا الدينية.

ثالثاً: لفظ القرآن ـ المشكلة التي لا حلَّ لها

في خلال دراستِه فترةَ تشكُّل الفكر الإسلامي لاحظ واط (Watt) أن العلماء الغربيّين في فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية أعطوا الانطباع بأنه كانت هناك حركة عقلانية تقودها (المعتزلة) وحركة لاعقلانية يقودها رجال من أمثال أحمد بن حنبل، ولا شيء غير ذلك في واقع الأمر(٥٧).

وبحسب واط، فإن هذه الأفكار قد عُدّلت بواسطة العلماء في حِقب ما بعد الحرب، الذين أدركوا أن الحركة العقلانية ممثلةً بالمتكلمين كان لها امتداد أوسع من دائرة المعتزلة في المعنى المحدّد للكلمة. وإنه على امتداد القرن التاسع كانت هناك مجموعات من المحافظين العقائديّين الذين اهتمّوا، على الرغم من محافظتهم، بدراسة الكلام إلى حدّ ما(٥٨). ويتابع واط هذا الخط الرمادي من التفكير، الواقع بين المنطقة الملتبسة بين هذين القطبين العقلاني واللاعقلاني. ويركّز على جماعات من المفكرين لا تنطبق عليهم مواصفات المدرستين، كمتكلّمي أهل السنّة والحنفية الذين عارضوا المحنة والاضطهاد في ما يتعلق بمسألة خلق القرآن(٥٩). وملاحظةُ واط

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٥٧) Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, p. 279.

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

الصحيحةُ هذه أن هناك من أهل السُّنّة من اعتنق فِكر مدرسة الكلام، يجب ألّا تقودنا إلى الاعتقاد أن موقف مدرسة الكلام لم يكن يلقى معارضةً بين صفوف أهل السُّنة.

وفي غضون القرن الثالث الهجري قاربت الأبحاث الدينية لُبّ عصب المجتمع السنّي. والمحنة بوصفها التعبير السياسي عن الجدل الدائر حول الشرعية الدينية، زادت من حدّة التوترات.

وحتى بعد انتصار السلفيين في هذه المعركة، فإنهم قد شعروا بتأثيرات المحنة الجانبية عليهم أنفسهم. وكان عليهم أن يؤلّفوا جبهة موحدة لمواجهة خصومهم من المعتزلة، كما كان عليهم مضاعفة جهودهم لتحقيق تماسك جبهتهم الداخلية. ومع ذلك، فإن التوترات في العقود التي تلت المحنة كانت قد ازدادت حِدّتُها داخل المجتمع السُّنّي، وبرزت في خلالها أزمة داخلية أخرى تتعلق بشرعية علماء الدين. وكانت الحملة المضادة للمدرسة «اللفظية» هي بداية إعادة فتح كتاب الجدل القديم. وبعد تحطيم منافسيهم من المعتزلة، قامت عناصر معينة من جبهة أهل الحديث بالالتفات إلى الداخل وإعادة تنظيم صفوفها، فكانت مسألةُ خَلْقِ القرآن المتعلقةُ بالألفاظ حُجّتهم للتخلص من كثيرٍ من «المتكلمين» من أهل السنّة. والمثالُ الأفضلُ على الأسلوب الذي دار فيه الجدال حول ألفاظ القرآن ومعانيها، والذي يعكس طبيعة النقاش في دوائر المحدِّثين، هو الذي يقدّمه لنا «السُّبكي» حين يصف بطريقةٍ غير مباشرة المناظرة بين الكرابيسي وابن حنبل. وفي بداية هذه المناظرة الدائرة، قرّر الكرابيسي أنّ لفظ القرآن مخلوق، فقيل له إنّ ابن حنبل يعتبر أن هذا القول بدعة. ونتيجةً لذلك غيّر الكرابيسي رأيه وقال إن لفظ القرآن ليس مخلوقاً[٦٠]. وكانت ردّة فعل ابن حنبل على هذا الرأي الجديد كردّة فعلِه السابقة، واتّهم رأي الكرابيسي من جديد بأنه بدعة.

وقد فسَّر السبكي التناقض الظاهري في عبارات ابن حنبل على الشكل التالي: «إن هذا يبيّن ما قلناه من أن ما قاله أحمد من أن هذا بدعة، كان

(٦٠) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ٦ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ١١٨ ـ ١١٩.

يشير إلى النقاش الذي دار حول المسألة من جذورها، وإلا كيف كان بإمكانه أن ينبذ تأكيد شيء، (ويؤكده في الوقت نفسه ثم ينقض نقضه؟!»[٦١]. ويبدو لي أن تفسير السُّبكي لعبارات ابن حنبل المتناقضة صحيح كل الصحّة. وبإطلاقه اسم البدعة على الموقفين، فإنّ ابن حنبل كان يستهدف النسق الفكري، أو المنهج الذي يؤدي إلى أيٍّ من الموقفين بدلاً من استهداف الموقفين بحدّ ذاتهما. وكان انتقاده موجّهاً مباشرة إلى النقاش الديني (اللاهوتي)، ودحض فكرة إثارة المسألة من الأساس.

وكان متكلّمو السُّنة قبل المحنة بكثير قد دبّروا أمر التعايش مع المحدِّثين الأكثر تشدُّداً في مجتمعاتهم. وفي الفترة التي تلت المحنة أصبح موقف المرء من علم الكلام يشكل مسألةً أكثر إلحاحاً. وقد دفعت المحنة بعلم الكلام إلى الواجهة على صعيد الفرد والجماعة السنّية، محوّلةً إياها إلى عامِل تمييز في أهل الحديث.

والتشوُّش في التميز الداخلي في أوساط جماهير السلفيّين في أيام ما قبل المحنة، أصبح الآن عامل تمييز وتعيين الهوية. وقد استُخدم لفظ القرآن كذريعة ومعيار بين السلفيين، يُختبر به موقف المرء من عِلم الكلام.

وتشبه أساليب ابن حنبل طريقة السلفيّين التي واجهوا بها خصومهم السياسيّين في الماضي. وأحد عناصر هذه المواجهة كان التعبير وإعلان الاعتقاد الديني الذي يقوم على إنكار شرعية كلّ من يفكر بطريقة مغايرة. من هنا وبناءً عليه، فإن كل من يقول إن لفظ القرآن مخلوق فهو في نظر ابن حنبل «جَهْمِيّ»[٦٢]. وفي ادّعائه أن موقف اللفظية هو جزء من مذهب الجهمية، فإن ابن حنبل قد أنكر شرعية المذهب نفسه. أما العنصر الثاني في هذه الاستراتيجية فهو الهجوم على المؤمنين بهذا المذهب أنفسِهم، هادفاً إلى تحطيم وتشويه سُمعة ومكانة العلماء تحديداً. وهذا بالضبط ما خطط له المأمون وأشار إليه في رسالته في المحنة، حين كتب عن غُلاة السُّنة والتُّهم التي كالُوها ضد أعدائهم[٦٣]. ومن هنا كان الهجوم على

---

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) الذهبي، **التاريخ الكبير: أو تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، ص ٢٧.

(٦٣) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

اللفظية بعد عقود، يشير (وربما في خلال تلك الفترة التي انتصروا فيها على مُنافسيهم من (المعتزلة والحنفية)، إلى أن المحافظين السلفيّين من السنّة المتكلمين، قد عادوا إلى خططهم القديمة من العمل على تشويه سُمعة خصومهم العقائديّين، هادفين بذلك إلى محاصرتهم ودفعهم للخروج من جمهور السلفيّين.

تماماً كما قاموا بالضغط على خصومهم العقائديّين في القرن الماضي. فقد حاول ابن حنبل إقامة الحواجز والعوائق الاجتماعية بين مؤيّدي اللفظية والمحافظين من السلفيّين[٦٤]. إذ أعلن جملةً من القرارات التي تحرّم التعامل والاختلاط بالجهمية. فنهى عن الصلاة في مساجدهم وخلْفَ أئمّتهم[٦٥]، والشهادة أمام قاضٍ جهمي[٦٦]، والنكاح إليهم[٦٧]. وحين سُئل عن أحد أبرز أتباع الجهمية واللفظية، الكرابيسي، أفتى ابنُ حنبل بعدم جواز مخاطبته، أو الكتابة والنقل عنه، أو مُخالطته[٦٨].

إن الحملة ضد اللفظية لم تكن ناجحة بقدر ما كانت حملات التطهير السابقة. وإن الفحص والتدقيق في اثنين من دعاة القول بخلق ألفاظ القرآن، يبيّن ازدواجية السُّنة حيال هذه المسألة. أولُهما الحسينُ بن علي الكرابيسي (المتوفّى سنة ٢٤٥هـ) الذي كان في الأصل عالماً جليلاً محترماً، وميّالاً إلى مدرسة المذهب الحنفي العراقية، والذي كانت أحكامه الشرعية موضع قبول من السلطات[٦٩]، لكن بعد دراسته على الشافعي انتقل إلى مذهبه[٧٠]. ويبدو أنه كان مقرّباً من قادة جمهور المسلمين. فقد كتب ابن حجر العسقلاني نقلاً عن ابن عبد البرّ (المتوفّى سنة ٤٦٣هـ) أنّ «بينه (الكرابيسي)

---

(٦٤) أحمد بن محمد بن حنبل، **كتاب السنّة** (الدمام: دار ابن القيم، ١٩٨٦)، ج ١، ص ١٦٣ ـ ١٦٦؛ إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق زهير الشاويش، ٢ ج (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/[١٩٧٩م؟])، ج ٢، ص ١٥٤، وسليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد** (بيروت: [د. ن.]، ١٣٥٣هـ/ ١٩٤٣م).

(٦٥) ابن حنبل، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٣.

(٦٦) المصدر نفسه.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٦٨) النيسابوري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٤.

(٦٩) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٢، ص ٣٢٥.

(٧٠) المصدر نفسه.

وبين أحمد بن حنبل صداقةً، ولكن بعد عدم موافقته معه حول القرآن، انقلبت تلك الصداقة إلى عداوة، وراح كل منهما يكيل التهم ضد الآخر (أي لصاحبه) وقام الحنابلة عندها بنبذ حسين الكرابيسي[٧١]. وكما في حالة النقاش حول مسألة خلق القرآن، فقد أفسد البحث حول ألفاظ القرآن الصداقة بين السلفيّين. وبدأ جمهور السلفيّين في أول خطوة لهم على طريق التشتُّت والتشرذم. فالكرابيسي الذي ارتدّ عن الحنفية الأكثر عقلانية، لم يتمكن من نشر نظرته إلى العالم إلى حدٍّ يُرضي تصلُّب الحنابلة الصاعدين. وهكذا، فإن اختلاف الآراء الذي كان يتمّ تجاوزُه في الماضي أصبح مصدراً للنزاع وأرضيةً لتبادل الاتهامات؛ إذ إنّ الكرابيسي الذي كان له أتباع بين جمهور الشافعية فَقَدَ تأثيره بين الحنابلة. وقد كلّفت هذه العداوات المستجدّة ثمناً باهظاً. وينقل ابن حجر العسقلاني عن الكاتب البغدادي الذي لاحظ: «أنه (أي الكرابيسي) (والسلفيّين) قد تضاءل عددُهم؛ لأنّ ابن حنبل كان يتناولهم (سلبيّاً) بسبب موقفهم من ألفاظ القرآن، وأنه (أي الكرابيسي) كان بدوره يتناول ابن حنبل بالنقد ولم يكن موضع ثقة الناس. وحين بلغ يحيى بنَ معين أنه (أي الكرابيسي) تناول أحمد، لَعَنَهُ»[٧٢]. وهذا مثال صريح يبيّن كيف أنّ حملةً شخصية قام بها السلفيون قد شوّهتْ سُمعة أعدائهم، ودمّرتهم حتى بعد الموت. ويبدو من الواضح أنه من الحماقة أن تكون عدوّاً لَدُوداً لأحمد بن حنبل بعد المحنة. ولم تكن حالة محمد بن إسماعيل البخاري ولا مصيره بأقل مأساوية، على الرغم من أن النتيجة كانت مختلفة تماماً. وقيل إنه ربما، وفي وقت لاحق بعد وفاة ابن حنبل، كان البخاري يؤمن بأن ألفاظ القرآن مخلوقة. وحين سمعوا بهذا الانحراف الديني توقف علماءُ بارزون من أهل الحديث أمثال «أبو زُرعة» و«أبو حاتم» عن نقل الأحاديث عنه (أي البخاري)[٧٣]. وقد وردت هذه المعلومة من طريق محمد بن يحيى الذهلي (المتوفّى سنة٢٥٦هـ) وأحد أبرز علماء الحديث في عصره، والذي كان ابن حنبل امتدحه ونوّه به[٧٤]. وتكشف لنا

---

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، ٦ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٩ ـ ١٣٣١هـ/[١٩١١ ـ ١٩١٢م؟])، ج ٢، ص ٣٠٣.

(٧٣) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٩، ص ٤٣.

(٧٤) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٤٤١ ـ ٤٤٤.

هذه الحادثة مجدّداً كيف أن شبكة علاقات السلفيّين تنقل المعلومات وتنشرها بين أعضائها باعتبارها مسلّمات. كما تبين كذلك أنه في العقد التالي للمحنة، كان كلّ من يؤمن بخلق ألفاظ القرآن يُعتبر منحرفاً وضالاًّ بالمعنى الديني للكلمة. وحالة البخاري التي ذكرناها آنفاً هي حالة فريدة؛ لأن محاولة نَبْذِه ونفْيه من أوساط المحدّثين قد فشلت فشلاً ذريعاً. والبخاري، كما هو معروف، هو صاحب مجموعة الأحاديث الأكثر انتشاراً واعتماداً في العالم الإسلامي كمرجعية. وعدم قدرة العلماء على تهميش ورفض مجموعات الأحاديث التي قدّمها البخاري، كان أحد أسبابها سلوك البخاري. فالواقع أن البخاري لم يزُجّ بنفسه في تبادل الاتهامات مع أحد، ناهيك بعدم تناوُله شخصيةً يُعتبر صاحبُها عَلَماً من أعلام الثقافة في ذلك الزمن هو: ابن حنبل. علاوة على ذلك، فإن الأسلوب الذي عبّر به عن رأيه في مسألة ألفاظ القرآن، يُظهر وعيه التام ومعرفته بحساسية الغَيُورين في دوائر السلفيين[٧٥].

وكنتيجة لذلك، كان هناك نقاش حول العبارات التي نُقلت عنه في أجوبته بالنسبة إلى رأيه في لفظ القرآن، ولذلك لم يتم استبعاده أو نفيُه من جمهور السلفيّين.

بمقارنة فكر ابن حنبل الديني بفِكر الشافعي، استنتجتُ أنّ الشافعي، بسبب استخدامه العقل البشري، أكثرُ مرونةً في ما يتعلق بالأمور الفقهية العملية. والفرق الأساس بينهما، والذي يكشف عن اختلافهما في ترتيب الأولويات التي تُعنى بإعمال العقل والفكر البشري، يكمن في ميل ابن حنبل إلى الاعتماد على السابقة وما قال به الصحابة والتابعون، فيما اعتمد الشافعي على القياس. وهذا بحدّ ذاته يشير إلى خطأ في خطّ التفكير والمنهج لدى السلفيّين، الذي يفصل بين أتباع ابن حنبل وبقية المذاهب الشافعية الأخرى. هذا الميل لدى الشافعي وطائفةٍ من الشافعية إلى النظر إلى العقل البشري باعتباره أداةً صالحة ونافعة في التوصل إلى استنباط الأحكام، كان معمولاً به، ولا يزال، من قبل أتباع المذهب الشافعي في بعض الأمور العَقَديّة.

(٧٥) تكشف تصريحات البخاري أنه كان شديد الانتقاد لتوجهات علم الكلام، فيما كان الكرابيسي يميل إلى هذا النوع من النقاش، انظر: Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, p. 283.

وعلى الرغم من أن ذلك قد يُعدُّ إحدى هَنات الشافعي نفسِه(٧٦)، فقد كان أتباعه يضمّون عدداً من متكلّمي السنّة وحشداً كبيراً من التلاميذ المتسامحين تجاه أنشطة المتكلمين ومحاولاتهم الفكرية. مع أنهم أنفسهم لم يكونوا يوافقوا على كل شيء، ولديهم تحفّظات مختلفة في مواقفهم في ما يتعلق بعلم الكلام، وكان يُنظر إليهم من قبل السلفيّين المحافظين، على أنهم أعضاء في توجُّهٍ فكري واحد. وقد حاول السلفيون تهميش وتلطيخ سُمعة الكرابيسي والبخاري، اللذين كانا من أنصار اللفظية، واللذين بَدَا بشكل مُربك أنّ لديهما مقارباتٍ مختلفةً في ما يتعلق بالكلام، وهذا ما يكشف أنه في إدراك السلفيّين لم تكن هناك أي فوارق. وحين ابتدأ الجدل حول ألفاظ القرآن، كان الأطراف المشاركون فيه منقسمين على أنفسهم بشكل أو بآخر بين سلفيّين وسُنّة متكلّمين. ومن ناحية مبدئية، فإن الكرابيسي، وابن كلّاب(٧٧) وداود بن علي(٧٨) وتلاميذهم قد تقبّلوا نوعاً من التفكير الديني في الأمور المتعلقة بالعقيدة. أما بالنسبة إلى محدّثين آخرين، أمثال البخاري ومحمد بن نصر المرُّوذي. . .، فلم يساندوا أو يدعموا ما يتعلق بمغامرة علم الكلام بالشدّة نفسها، لكنهم بَدَوا من المباركين للجهود المبذولة في مجاله إلى حدّ معيّن(٧٩). وهناك آخرون، من مثل المحاسبي، كان من الواضح أنهم لم يقولوا بِعَدَم لفظ القرآن، لكنهم كانوا مع ذلك من أنصار علم الكلام.

---

(٧٦) لتفاسير مثيرة للاهتمام عند الشافعية ضد جداليات علماء الكلام ووجهات نظرهم، انظر:
George Makdisi, «The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Usul al-Fiqh,» *Studia Islamica*, vol. 59, no. 1 (1984), p. 12.

اعتبر مقدسي في الأصل أن «مشروع الشافعي في **الرسالة** ليس سوى محاولة لإيجاد عِلم للحديث يمكن استخدامه ضد علم الكلام». وفي ملاحظته الختامية (ص ٤٦) يقرّر مقدسي أنّ «هدف الشافعي في كتابه **الرسالة** كان مواجهة أي نظام معرفي ديني يبدو أنه يتجاوز القرآن والسنّة النبوية. وفي مقابل علم الكلام، مضى إلى ما هو أبعد من النصوص للتفكير في الله نفسه «خالق الكلام»؛ ذلك أن اعتقاد الشافعية قائم على أن النصوص بحد ذاتها كافية لتحقيق الخلاص» (ص ٤٠). وعن المتكلمين (ص ١٧ ـ ١٨) حيث يقتبس مقدسي، من: أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ٨ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦)، ج ٢، ص ٩. انظر أيضاً: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **تحريم النظر في كتب الكلام**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية (الرياض: عالم الكتب، ١٩٩٠)، ص ١٧.

(٧٧) Josef van Ess, «Ibn Kullab et la mihna,» *Arabica*, vol. 37 (1990), pp. 188-193.

(٧٨) Ignaz Goldziher, *The Ẓahirīs: Their Doctrine and their History: A Contribution to the History of Islamic Theology*, translated and edited by Wolfgang Behn (Leiden: Brill, 1971), pp. 125-127.

(٧٩) Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, p. 283.

إن كل هؤلاء العلماء كانوا من الشافعية، وكثير منهم كانوا من أتباع ابن حنبل المنبوذين. وكانت نقطة الخطأ المنهجية هي ظهور الاختلافات الفقهية التي أحدثت الشرخ في المعسكر السنّي. وقد كان الحنابلة المتزمّتُون في طرف، والشافعية الذين يتحلَّون بالمُرونة في الطرف الآخر. وكان الخلاف حول طبيعة وحي الله موضوعاً عصيّاً على الإحاطة. فالحنابلة ومُناصِرُوهم المقرّبون، الذين كانوا يشعرون بالزهو بعد خروجهم منتصرين في المحنة، رفضوا التسامح وقَبُول وجهات النظر المختلفة حول قضايا كهذه. لكن، وفي العمق، كان الشرخ داخل المجتمع السنّي يعكس الثقة الزائدة داخل الفريق الحنبلي من أهل السنّة.

لقد كان فراقاً مشروعاً في طرق التفكير بين فريقين غير متكافئين في وجهات النظر في ما يتعلق باستخدام العقل البشري ومكانته في العلوم الدينية. ومهما يكن الأمر، فإن المذهبين اللذين انبثقا من قلب جمهور المحدِّثين لم يكُونا الانعكاسَ الأمثل للانقسام العقائدي. ففيما أقام الحنابلة وحدةً عقائديةً متناسقة في القرن الثالث، كان الشافعية أكثر انقساماً وأقلّ تماسُكاً.

إن تماسُك المذهب الحنبلي وتعدُّدية الشافعية، صفتان ستكونان من أبرز الفروق بين المذهبين في القرون المقبلة. وباستثناء ابن أبي يعلى وابن عقيل وآخرين قليلين، فإن مجتمع الحنابلة لم يفرز علماء بينهم خلافاتٌ عقائدية صريحة. وبالمقابل، فإنّ الشافعيةَ سيَجمعون تحت مظلة مذهبهم الأشاعرة المتكلمين(٨٠). ومع الأخذ بالاعتبار عدداً من المتغيرات وبالتحديد في الفقه الحنبلي، وعدداً من علماء الدين البارزين، فإنّ قاعدة البناء الفكري لجمهور المحدِّثين في منتصف القرن الثالث ظلّت باقيةً سليمةً لقرونٍ طويلةٍ قادمة.

---

(٨٠) عن الانقسامات داخل مدرسة الفقه الشافعية وارتداداتها، انظر: George Makdisi, «Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History,» *Studia Islamica*, vols. 17-18 (1962-1963), pp. 37-80 and 19-39 respectively.



خاتمــــة

إن تشكيل أي مذهب هو عملية شاقّة وطويلة تستغرق جهد أجيال. وليست من عمل فرد واحد أو جيل واحد بعينه؛ ذلك أنّ عمليات التشكُّل العقائدي والإصلاح الاجتماعي هي من الأمور التي تعتمد على جهود علماء وقادة محلّيين كُثر هم الذين بإمكانهم أن يتبنّوا أفكاراً وأنماطاً من السلوك تتوافق مع متغيرات ومتطلبات مجتمعاتهم. وبناء عليه، فإن هذا البحث في مسألة نفوذ ابن حنبل وتأثيره في الحنابلة يجب ألّا يفهم على أنه محاولة لإنكار مساهمات تلاميذه. بل هو بالأحرى محاولة لدراسة شكلٍ من نموذج زعامة دينية ووضعها في سياقها التاريخي العريض.

ومن المفيد الذي يستحقُّ العناء الابتداءُ بهذا التقييم بتفحُّص فترة ما قبل الإسلام. ففي خاتمة ملاحظاته المُوحية عن القدّيسين «الرجل المقدس في العصور القديمة المتأخرة» أشار «بيتر براون» (Peter Brown) إلى أنّ «السلطة المطلقة للرجل المقدس في العصور الكلاسيكية المتأخرة هي تلك التي تقع بين العصر الكلاسيكي (اليوناني والروماني) والقرون الوسطى». كما ألمح أيضاً إلى أن كثافة حضور الرجال المقدّسين وأدوارهم الاجتماعية تصادفت... مع انهيار وتفتُّت المؤسسات[1]. وهكذا، فإن الرجل المقدّس حين كان قد دخل قاعة المشهد المركزية، كانت أنوار المؤسسات في طريقها إلى الخُفوت. وحين نضع هذا في سياقٍ أعرض نجد براون يقول: «إن انتصار المسيحية في المجتمع الروماني المتأخر (...) كان انتصاراً للإنسان على مؤسّسات الماضي»[2].

---

(١) Peter Brown, «The Holy Man in Late Antiquity,» in: Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley, CA: University of California Press, 1982), p. 151.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

ومثل هذه الحالة من الأحداث والأوضاع التي يكون فيها الأفراد في واجهة النظام الديني والمؤسسات تؤدّي دوراً أقل، هي أيضاً نموذج للإسلام في مراحله المبكرة، فالإيمان التوحيدي تأسّس وتمّ تطويرُه في نهاية العصور الكلاسيكية[٣]. وعبر القرن الأول للإسلام، لم يكن المسلمون يعترفون بالسلطة الروحية لأي كيان رسمي، عدا المجتمع ككل. ولذلك لم يدركوا مدى أهمّية إعطاء السلطة لمجموعة مختارة من الموظفين تدير شؤون حيواتهم الدينية. ولم يقيموا نظام أحكامهم القضائية على تراتبية ثقافية أو إدارية. فالنظام الإسلامي قام في الأساس على شخصيات ذات جاذبية (كريزمات) وعلماء متمكّنين، ولا يفسح المجال إلا قليلاً، أمام المؤسّسات.

وبما أن المؤسسات تؤلّف مركز القوة، فإن المجتمعات الإسلامية التي لم يكن نظامها الاجتماعي قائماً على المؤسّسات، قد طرحت مشكلةً أمام المؤرّخين: فكيف لنا أن نقارب مجتمعاً مركزُ قُواه مجهولٌ تقريباً بالنسبة إلينا، ومع ذلك نجد أن المحافظة على النظام الاجتماعي وديمومة استمراريته من الأمور الظاهرة؟! وفي حالة كهذه، لا يجد الباحثون في التاريخ الإسلامي وسيلةً يستطيعون من خلالها الاعتماد على تقارير موثّقة، أو خريطةَ بياناتٍ للنظام الاجتماعي مثل التي في حوزة المؤرّخين الغربيّين، في حين أن المجتمعات ذاتها كانت لديها آليات لاستدامة نظامها الاجتماعي بحسب إشارة (روي متحدة): «لأنه من دون نُبلاء، وكنيسة، وسادة، وموظفين رسميّين، وطبقات، وعامّة، وشرائح أخرى، ومجموعات مطّلعة على ثقافات أخرى، فإن (المجتمع البُويهي) كان قد تمكّن من إعادة إنتاج أشكاله ونماذجه من جيل إلى جيل، وتصدير هذه النماذج إلى شرائح جديدة من الناس في مساحات واسعة من الشرق»[٤].

---

(٣) هناك أعمال كثيرة وكتابات تناولت الصلة بين المجتمعات القديمة كأمثلة على العصور الإسلامية المبكرة، انظر: Peter Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, History of European Civilization Library ([New York]; London: Harcourt Brace Jovanovich, [1971]); Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), and *The Byzantine and Early Islamic Near East: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam*, Studies in Late Antiquity and Early Islam; 1, 3 vols. (Princeton, NJ: Darwin Press, 1992), vol. 1: *Problems in the Literary Source Material*, edited by Averil Cameron and Lawrence I. Conrad.

(٤) Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), p. 5.

إن نقاط أطروحة (متحدة) تشير وتقُود إلى استفسارات معمّقة لدراسة أزمنة ما قبل المجتمعات الإسلامية الحديثة. وبناء على فرضية أن البناء الاجتماعي كان موجوداً ولكن ليس بشكل رسمي، فقد حاول (متحدة) أن يجعل من العلائق غير المرئية علائقَ مرئيةً. ومُقتفياً الخيوطَ الدقيقة التي تربط الأفراد بعضَهم إلى بعض، اقترح طُرقاً جديدة لتعيين وتحديد الأطر الاجتماعية والعمليات التاريخية في هذه المجتمعات. إن أحد وجوه آليات الكشف عن حراك المجتمع، سواء أكانت رسمية أم غير رسمية، هو القيادة بعينها؛ إذ إنّ نَيْل مركز قيادة، في مجال نفوذ واسع، يكشف عن كيفية تفاعل الأفراد، وكيف يتعاونون بعضُهم مع بعض، وكيفية تشكُّل حراكهم الاجتماعي. إن الدراسات التي تدور حول القيادة باعتبارها مركزاً، تُبرز إلى العيان الملامح الخفية للكائنات في المجتمع وتُظهر ديناميكيتها وقُواها الحيوية.

ثمّة تشابه من بعض الوجوه بين الإسلام وبين أواخر العصور القديمة في المفاهيم المتعلّقة بالقيادة الدينية. فإنّنا نجد أن سلطة القادة الروحيّين في كِلتا الفترتين قائمةً على الاحترام والهيبة والإجلال التي تحيط بهم، فيما يفتقرون إلى السلطة الرسمية لفرض آرائهم وقراراتهم. وفي الواقع، فإن براون (Brown) قد رسم بمهارة «الرجال المقدسين» في العصور الكلاسيكية المتأخرة كأنهم يملكون قوة غير السلطوية المتفردة[٥].

أما ملاحظة (متحدة) فقد جاءت مشابهة لهذه عن العلماء في المجتمع البويهي: «إن هذا النوع من القادة لا يمكنه أن يحوز في أحسن الأحوال إلا على سلطة محدودة (. . .). وقادة كهؤلاء يستطيعون القول إنهم يملكون المركز الأرفع، لكنهم لا يتمتعون بالقوة السلطوية المتفردة»[٦].

إن «القوة غير القمعية» هي المفتاح لفهم نوع ذلك التأثير أو النفوذ الذي مارسه ابن حنبل على تلاميذه. فالوسائل التي كانت في تصرُّفه تحدّد نوع السلطة التي يستطيع أن يمارسها على أتباعه، تتوافق مع هذا التوصيف؛ إذ إنّ سلطته لم تكن سلطة قمعية؛ لأنه، كمعظم علماء المسلمين ومؤسّسي المذاهب، لم يقم بتأسيس المعاهد ولم يعمد إلى خلق نظام تراتُبي في

---

(٥) Peter Brown, «Town, Village and Holy Man: The Case of Syria,» in: Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, p. 162.

(٦) Mottahedeh, Ibid., p. 146.

دائرته. فدائرة الحنابلة، والمذهب الحنبلي لاحقاً، لم تقم بتشكيل مراكز رسمية لتوزيع السلطات. ولم تعترف بهيئة علماء تسنّ الأحكام الشرعية أو العَقَدية، ولا بالقادة الذين يقرّرون القيم الجمعية التي يجب على الحنابلة اعتناقها. ولم يكن لديها (أي الدائرة الحنبلية) آليات رسمية معتمدة لتفرض على المؤمنين معاييرَ أو أنماطاً من السلوك على أعضائها.

فابن حنبل، ومن أتى من بعده من القادة، كان تلامذتهم يتبعونهم بطريقة طوعية. وكان المقرّبون منه يلجأون إليه لفتاواه الشرعية، ويروُون عنه قصصاً تحكي عن إعجابهم بقيادته، وكان في اعتقادهم النموذجَ الأخلاقي الأعلى بالنسبة إليهم. وكانت علاقتهم بابن حنبل تعتمد على التبجيل أو الاحترام الذي يشعرون به تُجاهه، وليس لقدرته على إنزال العقاب بهم وفرض إرادته عليهم. وكان بمقدور أتباعه أن يتجاهلوا آراءه وقتما يشاؤون. وفي الواقع، فإنهم كانوا يفعلون ذلك في بعض المناسبات. ومثالاً على ذلك، فعلى الرغم من أنه كان لا يعتبر التعاون مع الحكام من الأمور الأخلاقية المهمة، وكان رأيه أنه من غير اللائق أن يعمل المرء لديهم أو يتلقى المال منهم، فإن تلاميذه وأولاده قد تعاونوا بالفعل مع الحكام، وكانوا على استعداد لقبول عطاياهم. ونجده في بعض المناسبات يؤنّب تلاميذه الذين كان من الواضح أنهم قد عملوا عكس تعليماته. ولدينا أيضاً رواية عن تلميذٍ جادله عن المصير الروحي لقادة الحنابلة...

إن هذه الصور القليلة تشير إلى أن ابن حنبل لم يكن لديه أي وسيلة رسمية لإرغام أتباعه على طاعته، أو أن يَحْيَوا حيواتِهم وَفْقَ معاييره.

ومن ناحية المبدأ، فإن كل المذاهب كانت تفتقر إلى النظام التراتبي والبيروقراطي، ولهذا لم يكن بمقدورها إملاء أو فَرْض سياسات جمعية. لكنها على أي حال، طوّرت أساليبَ وطُرقاً مختلفة لمساعدة أعضائها ماديّاً. وفي النتيجة، فإن الشخصية القيادية في المذهب، في كل جيل، كانت لديها درجة أعلى من السطوة والنفوذ على بعض أتباع المذهب.

إن أحد الوجوه المتميزة للدائرة الحنبلية خلال حياة ابن حنبل، كان رفضه بناءَ آليات تحكُّم له هو نفسه. وفي هذا الجانب، لم يكتفِ بالابتعاد عن دوائر المذاهب في عصره فحسب، بل إنه أيضاً حافظ على عدم تغيير الحنابلة سُلوكياتهم في المستقبل. فهو حين رفض هدايا الرسميين والمتكلمين، كان قد

منح نفسَهُ مكانةً أو مهابة لا يُجاريه فيها أحد. فالمبالغ التي كانت تُرسل إليه، كان بالإمكان توزيعُها على تلاميذه، وبهذا كان يعزّز مكانته ويضع معادلةً نموذجية من الالتزام مقابل الاستفادة المادّية. فالدعوات التي وجّهها الخليفة إلى ابن حنبل لاستمالته لزيارة البلاط وتقديم النصح له، كان يمكنها أن تُقوّي مركزه كوسيط بين الحكّام وأتباعه المقرّبين، والذي كان يمكنه أيضاً أن يكون وسيلة مؤثّرة في جذب الكثير من الأنصار الجدد.

ولعل هذا ينطبق أيضاً على ما كان عليه وضع الحنفية. وكما يشير «ن. تسفرير» (N. Tsafrir) فإن علاقات الحنفية واتصالاتهم بالبلاط، كانت من الأمور المساعدة في الحصول على مناصب القضاة لأتباعهم، وبالتالي جَلْب واجتذاب عددٍ من العلماء إلى مذهبهم. وكانت أشكال الرعاية والدعم هذه، يمكن تمييزها بسهولة في مذاهب أخرى، والتي وُجِدَتْ بين الحنابلة أنفسهم لاحقاً، وهذا ما كان ابن حنبل قد عمل على تَفادِيه[٧]. وفي الواقع، فإن سيرة ابن حنبل تشير إلى قصص عديدة عن رفضِه الدخول في لعبة الرعاية والدعم، وإن رغبته في النأي بنفسه عن نماذج وأشكال القوة السائدة هو عامل مهم في الهوية الجمعية للحنابلة.

مع ذلك، وعلى الرغم من نفوره من ابتداع أية آلية لفرض إرادته، أو حتى محاولة دَفْع ولو معتدلة من خلال الرعاية والدعم، فإن ابن حنبل كان رجلاً شديد التأثير وزعيماً دينيّاً بالغ القوة والسطوة والنفوذ. ولم يكن نفوذه يتجلّى في تكوين مجموعات من الأتباع المطيعين أو مؤسسة تنتظر تعليماته. وهذا أمر لم يكن موجوداً في غير دائرة الحنابلة. فنفوذه كان قائماً على قَبُول شرائحَ عريضةٍ من جماهير الشعب آراءَهُ وأُسلوبه في الحياة. وكان كذلك محاطاً بالمئات من المعجبين الذين كانوا يأخذون بفتاواه وأحكامه الشرعية في المشكلات الفقهية، كما كان الأسوة الحسنة والنموذج في دوائر واسعة، وكان له أن يصبح رمزاً للمقاومة إبان المحنة. لقد كان تأثيره في مجتمعه مستمدّاً من بصماته الواضحة التي تركها على المعجبين بسلوكيات حياته ومُثُله العليا.

---

(٧) بالنسبة إلى الحنفية، انظر: N. Tsafrir, «The Spread of the Hanafi School in the Western Regions of the 'Abbasid Caliphate up to the End of the Third Century A.H.,» (Ph. D. Thesis, Princeton University, 1993).

وبالنسبة إلى المذاهب وأجهزة الدعم، انظر: Mottahedeh, Ibid., pp. 135-150.

إن حياة ابن حنبل كانت هي اللحظة المُؤْذِنة بولادة الحنبلية، وكانت أفكاره ومُثُله هي الأساس لإطار الفكر الحنبلي. وعلى الرغم من أن الحنبلية لم تكن قد تطورت ونضجت تماماً في خلال حياته، وعُدّلت في أجيال لاحقة، فإنه هو الذي أرسى مبادئها؛ إذ إنّ عدداً كبيراً من الأفكار والمعايير السلوكية التي يعتنقها الحنابلة ويمارسونها، يمكن إرجاعه إلى ابن حنبل نفسه. والأكثر بروزاً بين هذه القيم هي مواقف الحنابلة من الناس الذين يعتبرونهم من المبتدعة فإنّ مواجهتهم مع المعتزلة والشيعة تعكس نقدَ ابنِ حنبلٍ اللاذعَ هاتين الفِرقتين، كما إنّ الطبيعة المتعنّتة لمقارباتهم تتطابق مع سُلوكه إبّان المحنة. أما العناصر الأخرى في وصايا وتراث ابن حنبل التي عاشت للأجيال اللاحقة، فهي فتاواه الشرعية، التي كانت هي الأصل والمرجع لأدبيات الحنابلة، بالإضافة إلى سلوكه، الذي يمثل نموذجاً أخلاقيّاً رفيعاً. ولكن، لم يكن مجرّد ذلك المزيج من الأحكام الشرعية، والدينية، والمثل، والأفكار الأخلاقية التي أطلقها وعبّر عنها ابن حنبل، هو الذي أطلق لحظة ميلاد المذهب. فقد كان هناك أيضاً عشرات من التلاميذ الذين كرّسوا حَيَوَاتِهم لجمع آرائه على أوسع نطاق، لينقلوها وينشروها عبر الأجيال اللاحقة من الحنابلة.

إن قوة شخصية ابن حنبل وأفكاره هي التي حرّكت ودفعت هؤلاء التلاميذ إلى اتّباع خُطاه وطريقِه، وبِفعلِهم هذا أقاموا حلقة الوصل بين المؤسِّس وحركته.

المراجـــع

١ ـ العربية

كتب

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن إدريس. **آداب الشافعي**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٣.

ـــــ . **الجرح والتعديل**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦٠ ـ ١٣٧٣هـ/[١٩٤١ ـ ١٩٥٣م]. ٤ ج في ١٢.

ابن أبي الوفاء القرشي، عبد القادر بن محمد بن نصر. **الجواهر المُضِيّة في طبقات الحنفية**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م.

ابن أبي يعلى الفرّاء، محمد بن الحسين. **طبقات الحنابلة**. وقف على طبعه وصحّحه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، ١٩٥٢. ٢ ج في ١.

ـــــ . ـــــ . حيدر آباد الدكن: [مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية]، ١٩٣٣.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣.

ـــــ . **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢. ١٨ ج في ١٦.

ابن حامد، أبو عبد الله الحسن. **تهذيب الأجوبة في أصول الفقه**. حقّقه وعلّق عليه صبحي السامرّائي. بيروت: مكتبة النهضة العربية، ١٩٨٨.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد. **كتاب المجروحين من المحدّثين والضعفاء والمتروكين**. تحقيق محمود إبراهيم زايد. حلب: دار الوعي، ١٩٧٦. ٣ ج.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **تهذيب التهذيب**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤.

ـــــ. **طبقات المدلّسين المسمّى تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٣.

ـــــ. **لسان الميزان**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٩ ـ ١٣٣١هـ/[١٩١١ ـ ١٩١٢م؟]. ٦ ج.

ابن حنبل، أبو عبد الله حنبل بن اسحاق. **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**. دراسة وتحقيق محمد نغش. القاهرة: مطبعة دار الثقافة، ١٩٧٧.

ابن حنبل، أبو الفضل صالح بن أحمد. **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١. (من عالم الإسلام)

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **الردّ على الزنادقة والجهمية**. تحقيق محمد حسن راشد. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

ـــــ. **كتاب الزهد**. حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محمد جلال شرف. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١. ٢ ج.

ـــــ. **كتاب السنّة**. الدّمام: دار ابن القيم، ١٩٨٦.

ـــــ. **كتاب العلل ومعرفة الرجال**. تحقيق وتخريج وصي الله بن محمد عباس. بيروت؛ الرياض: المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

ـــــ. **كتاب الورع**. تحقيق زينب إبراهيم القاروط. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

ـــــ. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١.

ابن حنبل، عبد الله أحمد بن محمد. **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨١.

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٤٨-١٩٤٩]. ٦ ج.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **كتاب الطبقات الكبرى**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء: مالك والشافعي وأبي حنيفة**. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠هـ/ [١٩٣١م].

ابن عدي الجرجاني، أبو أحمد عبد الله. **الكامل في ضعفاء الرجال**. تحقيق وضبط ومراجعة لجنة من المختصين بإشراف الناشر. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤. ٧ ج.

ابن العماد الحنبلي، أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦. ٨ ج.

ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد. **تحريم النظر في كتب الكلام**. تحقيق عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية. الرياض: عالم الكتب، ١٩٩٠.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. بيروت: دار المعارف، ١٩٦٦. ١٤ ج في ٧.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. **كتاب طبقات المعتزلة**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٠. ٢٩ ج.

أبو الحجاج المزّيّ، جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**. حقّقه وضبط نصّه وعلّق عليه بشّار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٢. ٣٥ ج.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **كتاب مسائل الإمام أحمد**. بيروت: [د. ن.]، ١٣٥٣هـ/ ١٩٤٣م.

أبو زهرة، محمد. **ابن حنبل حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٩.

الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦٧. ١٢ ج.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **التاريخ الصغير**. القاهرة: دار المعرفة، ١٩٧٧.

ـــــ . **التاريخ الكبير**. حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف، ١٣٦٠ ـ ١٣٦٤هـ/[١٩٤١ ـ ١٩٤٤م؟]. ٣ ج.

البلخي، أبو القاسم، القاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. اكتشفها وحقّقها فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية، ١٩٧٤

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **التربيع والتدوير**. عُني بنشره شارل بلات. دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥٥.

ـــــ . **خلق القرآن**.

ـــــ . **رسائل الجاحظ**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦. ١٤ ج.

الخلّال، أبو بكر أحمد بن محمد. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٥.

ـــــ . **المسند من مسائل أبي عبد الله**. دكا: [د. ن.]، ١٩٧١.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **التاريخ الكبير: أو تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**. تحقيق محمد عبد الهادي شعيرة. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧٣.

ـــــ . **ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام**. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٦.

ـــــ . **سِير أعلام النبلاء**. حقّق نصوصه، وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد [وآخرون]. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤. ٢٥ ج.

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى**. القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٦٤. ٦ ج.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الإتقان في علوم القرآن**.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. **كتاب الأم**. بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق ميخائيل جان دوغويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١. ١٥ ج.

الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف. **كتاب الولاة وكتاب القضاة**. مهذّباً ومصحّحاً بقلم رفن كست. ليدن: [بريل]، ١٩١٢.

محمود، عبد المجيد. **الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩.

المرُّوذي، أبو بكر أحمد بن محمد. **كتاب الورع**. تحقيق سمير بن أمين الزهيري. الرياض: دار الصميعي، ١٩٩٧.

النيسابوري، إسحاق بن إبراهيم بن هانئ. **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/[١٩٧٩م؟]. ٢ ج.

الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان. **كشف المحجوب**. دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل؛ راجع الترجمة أمين عبد المجيد بدوي. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠.

الوشاء، أبو الطيب محمد بن أحمد. **الموشّى: أو الظرف والظرفاء**. بيروت: دار صادر، ١٩٦٥.

وكيع، أبو بكر محمد بن خلف. **أخبار القضاة**. صحّحه عبد العزيز مصطفى المراغي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ ـ ١٩٥٠. ٣ ج في ٢.

دوريـات

«عثمان بن عبد الرحمن بن صالح الشهرزوري.» **علوم الحديث** (حلب): ١٩٦٦.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abdel-Kader, Ali Hassan. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd; a Study of a Third/Ninth Century Mystic, with an Edition and Translation of his Writings*. London: Luzac, Printed for the Trustees of the «E. J. W. Gibb Memorial,» 1962. («E. J. W. Gibb Memorial» Series, New Series; 22)

Andrae, Tor. *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism.* Translated by Birigitta Sharp. Albany, NY: State University of New York Press, 1987.

Arnold, T. W. and R. A. Nicholson (eds.). *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Brown... on his 60th Birthday*. Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1922.

Ashtiany, Julia [et al.] (eds.). *Abbasid Belles-Lettres*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990. (Cambridge History of Arabic Literature)

Al-Baghdadi, Abd al-Qahir Ibn Ṭāhir. *Moslem Schisms and Sects (al-Farḳ bain al-Firaḳ) Being the History of the Various Philosophic Systems Developed in Islam*. Philadelphia, PA: [n. pb.], 1978.

Barral, J. M. (ed.). *Orientalia Hispanica: Sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*. Leiden: Brill, 1974.

Birkeland, Harris. *Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran*. Oslo: I Kommisjon Hos Jacob Dybwad, 1955.

Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qurānic Hermeneutics of the Sufī Sahl At-Tustarī (d. 283/896)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients; n.F., Bd. 9)

Bravmann, M. M. *The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden: Brill, 1972. (Studies in Ancient Arab Concepts)

Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988. (Lectures on the History of Religions; new ser., no. 13)

_____. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley, CA: University of California Press, 1982.

_____. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1992. (Curti Lectures; 1988)

_____. *The World of Late Antiquity, AD 150-750*. [New York]; London: Harcourt Brace Jovanovich, [1971]. (History of European Civilization Library)

Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur; a Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972. (Harvard Middle Eastern Studies; 16)

Burke, Peter (ed.). *New Perspectives on Historical Writing*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1992.

Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, CA: University of California Press, 1987. (New Historicism: Studies in Cultural Poetics)

Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001.

Coulson, N. J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964. (Islamic Surveys; 2)

Crone, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1980.

______ and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986. (University of Cambridge Oriental Publications; no. 37)

Donaldson, Dwight M. *Studies in Muslim Ethics*. London: S. P. C. K., 1953.

Duri, A. A. *The Rise of Historical Writing among the Arabs*. Edited and translated by Lawrence I. Conrad; introduction by Fred M. Donner. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983. (Modern Classics in Near Eastern Studies)

Encyclopaedia Iranica. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.

Encyclopaedia of Islam. Leiden; London: Brill, 1913 -1938.

______. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1960.

Ess, Josef van. *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991.

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1991. (Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 8)

Gibb, H. A. R. *Mohammedanism; an Historical Survey*. London; New York: Oxford University Press, 1962. (Home University Library of Modern Knowledge; 197)

______. *Studies on the Civilization of Islam*. Edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk. Boston, MA: Beacon Press, [1962]. (Beacon Books on World Affairs)

Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Translated by John Tedeschi and Anne Tedeschi. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1980.

Goldziher, I. *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*. Edited by S. M. Stern; translated from the German by C. R. Barber and S. M. Stern. London: Allen and Unwin, 1967-1971.

______. *The Ẓāhirīs: Their Doctrine and their History: A Contribution to the History of Islamic Theology*. Translated and edited by Wolfgang Behn. Leiden: Brill, 1971.

Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*. London; New York: Routledge, 1998.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usòul al-Fiqh*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1997.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974. 3 vols.

vol. 1: *The Classical Age of Islam*.

Hourani, Albert. *The Emergence of the Modern Middle East*. Berkeley, CA: University of California Press, 1981.

Hovannisian, Richard G. (ed.). *Ethics in Islam*. Malibu: Undena Publications, 1985.

Al-Hujwiri, Ali Ibn Uthman. *The Kashf Al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufiism*. Translated by Reynold A. Nicholson; with a foreword by Shahidullah Faridi. Lahore; London: Islamic Book Foundation, 1976.

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Rev. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad. *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Ḥanbal and Ibn Rahwayh*. Translated with introduction and notes by Susan A. Spectorsky. Austin, TX: University of Texas Press, 1993.

Ibn al-Nadim, Muḥammad Ibn Isḥaq. *The Fihrist of al-Nadim; a Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Editor and translator Bayard Dodge. New York: Columbia University Press, 1970. 2 vols. (Records of Civilization: Sources and Studies; no. 83)

Ibn Rushd, Abu'l Walid Muhammad bin Ahmad. *The Distinguished Jurist's Primer: A Translation of Bidayat Al-Mujtahid*. Translated by Imran Ahsan Khan Nyazee; reviewed by Muhammad Abdul Rauf. London: Center for Muslim Contribution to Civilization, 1994. 2 vols. (Great Books of Islamic Civilisation)

Kennedy, Hugh. *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*. London: Croom Helm; Totowa, NJ: Barnes and Noble, 1981.

Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: E.J. Brill, 1986. (Studies in Islamic Culture and History Series; v. 7)

Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1988.

Lassner, Jacob. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages; Text and Studies*. Detroit, MI: Wayne State University Press, 1970.

Levy, Reuben. *The Social Structure of Islam*. London; New York: Routledge, 1962. (Orientalism; v. 12)

Lewis, Bernard and P. M. Holt (eds.). *Historians of the Middle East*. London; New York: Oxford University Press, 1962.

Lüdtke, Alf (ed.). *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*. Translated by William Templer. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. (Princeton Studies in Culture/Power/History)

Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY: Persian Heritage Foundation, 1988. (Columbia Lectures on Iranian Studies; no. 4)

Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Marlow, Louise. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. New York: Cambridge University Press, 1997. (Cambridge Studies in Islamic Civilization)

Mason, Herbert. *Two Statesman of Mediaeval Islam: Vizir Ibn Hubayra (499-560 AH/1105-1165 AD) and Caliph an Nāsir li Dīn Allāh (553-622 AH/1158-1225 AD)*. The Hague: Mouton and Company, 1972.

Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Leiden; New York: Brill, 1997. (Studies in Islamic Law and Society; v. 4)

Miah, M. Shamsuddin. *The Reign of al-Mutawakkil*. Dacca: Asiatic Society of Pakistan, [1969]. (Asiatic Society of Pakistan, Publication; no. 24)

Moosa, Matti. *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987. (Contemporary Issues in the Middle East)

Morony, Michael G. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. (Princeton Studies on the Near East)

Mottahedeh, Roy P. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980. (Princeton Studies on the Near East)

Muir, Edward and Guido Ruggiero (eds.). *Microhistory and the Lost Peoples of Europe*. Translated by Eren Branch. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1991. (Selections from Quaderni Storici)

Nasr, Seyyed Hossein and Oliver Leaman (eds.). *History of Islamic Philosophy*. London; New York: Routledge, 1996. (Routledge History of World Philosophies; v. 1)

El-Nawawi, Abu Zakariya Yahya. *Tahdhib al-Asma*. Gottingen: London Society for the Publication of Oriental Texts, 1842-1847.

Patton, Walter M. *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna*. Leiden: Brill, 1897.

Pellat, Charles. *The Life and Works of Jahiz: Translations of Selected Texts*. Translated from the French [Ms.] by D. M. Hawke. London: Routledge and K. Paul, 1969.

Peters, F. E. *Allah's Commonwealth; a History of Islam in the Near East, 600-1100 A.D.* New York: Simon and Schuster, [1973].

Pipes, Daniel. *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System*. New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

Al-Qadi, Wadad (ed.). *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsan Abbas on his Sixtieth Birthday*. Beirut: American University of Beirut, 1981.

Rahman, Fazlur. *Islam*. 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979.

Renard, John. *All the King's Falcons: Rumi on Prophets and Revelation*. Foreword by Annemarie Schimme. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. *Montaillou: The Promised Land of Error*. Translated by Barbara Bray. New York: G. Braziller, 1978.

Sabari, Simha. *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'abasside: IXème-Xieème siècles*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1981. (Etudes de civilisation et histoire islamiques)

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

______. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, [1975].

Scholem, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books, [1971].

Seale, Morris S. *Muslim Theology; a Study of Origins with Reference to the Church Fathers*. London: Luzac, 1964.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden: E. J. Brill, 1967.

Smith, Margaret. *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Harith B. Asad al-Muḥasibi A.D. 781-857*. London: Sheldon Press, 1935.

______. *Rabi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam: Being the Life and Teachings of Rabi'a al-'Adawiyya Al-Qaysiyya of Basra Together with Some Account of the Place of the Women Saints in Islam*. With a new introduction by Annemarie Schimmel. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984.

St. Augustine. *Confessions*. New York: Doubleday, 1952.

Studies on Islam. Translated and edited by Merlin L. Swartz. New York: Oxford University Press, 1981.

Suhrawardi, Abd al-Qahir ibn Abd Allah. *A Sufi Rule for Novices = Kitab Adab al-Muridin of Abu al-Najib al-Suhrawardi*. An abridged translation and introd. by Menahem Milson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975. (Harvard Middle Eastern Studies; 17)

Al-Tabari, Abu Ja'far bin Jarir. *Tarikh al-Tabari.* New York: State University of New York Press, 1985. 40 vols.

vol. 29: *Al-Mansur and al-Mahdi, A.D. 763-786-A.H. 146-169.* Trans. H. Kennedy.

vol. 32: *The Absolutists in Power: The Caliphate of al-Ma'mun, A.D. 813-33 - A.H. 198-213.* Trans., C. E. Bosworth.

vol. 33: *Storm and Stress along the Northern Frontiers of the Abbasid Caliphate.*

vol. 34: *Incipient Decline: The Caliphates of al-Wathig, al-Mutawakkil and al-Muntasir, A.D. 841-863-A.H. 227-248.* Trans. J. L. Kraemer.

Tayfur, Ahmad Bin Abi Tahir. *Kitāb Bagdād.* Leipzig: O. Harrassowitz, 1908.

Toledano, Ehud R. *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt.* Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990. (Cambridge Middle East Library; 22)

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam.* Oxford: Clarendon Press, 1971.

Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought.* [Edinburgh]: Edinburgh University Press, [1973].

Weber, Max. *Economy and Society; an Outline of Interpretive Sociology.* Edited by Guenther Roth and Claus Wittich; translators Ephraim Fischoff [et al.]. New York: Bedminster Press, 1968. 3 vols.

Young, M. J. L., J. D. Latham, and R. B. Serjeant (eds.). *Religion, Learning, and Science in the Abbasid Period.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1990. (Cambridge History of Arabic Literature)

Zaman, Muhammad Qasim. *Religion and Politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite.* Leiden; New York: Brill, 1997. (Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 16)

Periodicals

'Athamina, Khalil. «The «'Ulama» in the Opposition: The «Stick and Carrot» Policy in Early Islam.» *Islamic Quarterly*: vol. 36, 1992.

Brockopp, Jonathan E. «Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and their Mukhtasars.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 30, no. 2, 1998.

Bulliet, Richard W. «A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries.» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*: vol. 13, 1970.

Chabbi, Jacqueline. «Fudayl b. 'Iyad, Un precursor du Hanbalisme.» *Bulletin d'études orientales*: vol. 30, 1978.

Cohen, H. «The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionalists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century).» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*: vol. 13, 1970.

Cook, Michael. «The Origins of Kalam.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 43, 1980.

Coulson, N. J. «Doctrine and Practice in Islamic Law: One Aspect of the Problem.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 18, 1956.

Ess, Josef van. «Ibn Kullab et la mihna.» *Arabica*: vol. 37, 1990.

Halkin, A. S. «The Hashwiyya.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 54, 1934.

Hallaq, Wael. «Was the Gate of Ijtihad Closed?.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 16, no. 1, 1984.

______. «Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 25, 1993.

Hurvitz, Nimrod. «Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination.» *Studia Islamica*: vol. 85, 1997.

______. «Madhahib (Schools of Law) and Historical Context: Re-examining the Formation of the Hanbali Madhab.» *Islamic Law and Society*: vol. 7, no. 1, 2000.

Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad. «Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Ḥanbal and Ibn Rahwayh.» *Islamic Law and Society*: vol. 3, 1996. (Nimrod Hurvitz).

Kilpatrick, Hilary. «Autobiography and Classical Arabic Literature.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 22, 1991.

Laoust, H. «Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258).» *Revue des études islamiques*: vol. 27, 1959.

Lapidus, I. «State and Religion in Islamic Societies.» *Past and Present*: vol. 151, 1996.

Madelung, Wilferd. «Early Sunni Doctrine Concerning Faith as Reflected in the Kitab Al-Iman of Abu 'Ubayd al-Qasim b. Sallam (d. 224/839).» *Studia Islamica:* vol. 32, 1970.

______. «The Vigilante Movement of Sahl b. Salama al-Khurasani and the Origins of Hanbalism Reconsidered.» *Journal of Turkish Studies*: vol. 14, 1990.

Makdisi, George. «Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History.» *Studia Islamica*: vols. 17-18, 1962-1963.

______. «Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vols. 18-19, 1956-1957.

______ . «The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Usul al-Fiqh.» *Studia Islamica*: vol. 59, no. 1, 1984.

Malti-Douglas, Fedwa. «Controversy and its Effects in the Biographical Tradition of al-Khatib al-Baghdadi.» *Studia Islamica*: vol. 46, 1977.

Marcus, Abraham. «Privacy in Eighteenth-Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideas.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 18, 1986.

Mottahedeh, Roy. «The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 7, no. 2, 1976.

Nawas, John A. «A Re-examination of Three Current: Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 26, no. 4, 1994.

Al-Qadi, Wadad. «The Earliest «Nabita» and the Paradigmatic «Nawabit».» *Studia Islamica*: vol. 78, 1993.

Spectorsky, Susan A. «Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh.» *Journal of American Oriental Society*: vol. 102, no. 3, July - October 1982.

Talmon-Heller, Daniella. «The Shaykh and the Community: Popular Hanbalite Islam in 12th-13th Centuries Jabal Nablûs and Jabal Qasyun.» *Studia Islamica*: vol. 79, 1994.

Tsafrir, Nurit. «The Beginnings of the Hanafi School in Isfahan.» *Islamic Law and Society*: vol. 5, 1998.

Wendell, Charles. «Baghdad: Imago Mundi, and Other Foundation-Lore.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 2, 1970.

Ziadeh, F. «Equality (Kafa 'ah) in the Muslim Law of Marriage.» *American Journal of Comparative Law*: vol. 6, 1957.

Ziauddin, Ahmad. «Abu Bakr al-Khallal-The Compiler of the Teachings of Imam Ahmad b. Hanbal.» *Islamic Studies*: vol. 9, 1970.

Conferences

The Byzantine and Early Islamic Near East: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam. Princeton, NJ: Darwin Press, 1992. 3 vols.

Vol. 1: *Problems in the Literary Source Material*. Edited by Averil Cameron and Lawrence I. Conrad.

The Cultural Context of Medieval Learning: Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages-September 1973. Edited with an introd. by John Emery Murdoch and Edith Dudley Sylla. Dordrecht, Holland; Boston, MA: D. Reidel Pub. Co., [1975]. (Boston Studies in the Philosophy of Science; v. 26)

Middle Eastern Lives: The Practice of Biography and Self-narrative. Edited by Martin Kramer. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991.

The Thousand and One Nights in Arabic Literature and Society. Edited by Richard C. Hovannisian and Georges Sabagh; introduction by Fedwa Malti-Douglas, Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1997. (Giorgio Levi Della Vida Conferences; 12th Conference)

War, Technology and Society in the Middle East. London; New York: Oxford University Press, 1975.

Theses

Cooperson, M. D. «The Heirs of the Prophets in Classical Arabic Biography.» (Ph. D. Thesis, Harvard University, 1994).

Hurvitz, Nimrod. «Ahmad b. Hanbal and the Formation of Islamic Orthodoxy.» (Ph. D. Thesis, Princeton University, 1994).

Tsafrir, N. «The Spread of the Hanafi School in the Western Regions of the 'Abbasid Caliphate up to the End of the Third Century A.H.» (Ph. D. Thesis, Princeton University, 1993).

